أريك فروم

الخوف من الحرية

ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

الخوف من الحرية

الطبعة الاولى
تشرين الثاني ١٩٧٢

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
شارع سوريا - بناية صالحة وصمدي - الطابق الخامس (شقة ٥٩)
تلفون: ٢٥٦١١٠
ص.ب. : ٥٤٦٠
بيروت - لبنان

اريك فروم

الخوف من الحرية

بسيوني

ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت

هذه هي الترجمة الكاملة لكتاب :

The Fear of Freedom

By

Erich Fromm

اذا لم أكن لنفسي ، فمن سيكون لي ؟
اذا كنت فحسب لنفسي ، فماذا أنا ؟
اذا لم يكن الآن ـ متى ؟

قول من التلمود
الرسول ميشناه

لم نخلقك سماويا ولا أرضيا ، لا فانيا ولا أبديا ،
حتى يمكنك ان تكون حرا حسب ارادتك وكرامتك ،
حتى تكون خالقك وبانيك . اننا لم نعطك الا النماء ، والتطور متوقف على ارادتك الحرة . انت تحمل فيك جراثيم الحياة الكلية .

بيكو ديللا ميراندولا
خطبة حول الكرامة الانسانية

لا شيء اذن لا يتغير الا حقوق الانسان الموروثة واللامفتربة .

توماس جيفرسون

مقدمة المترجم

في ١٩٤٢ كان هتلر في القمة .. بذروته السادية ـ المازوكينـة حيث لذته في القوة والهنيمة هربا من العجز واللاجدوى ..

وفي ١٩٤٢ كتب إريك فروم كتابه هذا ليبين هذا الهرب من الحرية ، الهرب من العجز واللاجدوى الى القوة والتسلطية ..

وفي ١٩٤٢ كانت الطبقة الوسطى الدنيا مطحونة من جهة ومتطلعة من جهة اخرى .. وهربت من عجزها الى هتلر ..

وفي ١٩٧٢ ليس هناك هتلر .. لكن اما زالت الهتلرية ؟ أما زال الهروب من العجز واللاجدوى الى السلطة المجهولة المعالم ؟

وفي ١٩٧٢ تأتي ترجمة هذا الكتاب تجديدا لكلمات فروم لكل الهاربين ـ عجزا ولاجدوى ـ من الحرية .

مدينة المقطم

٢٢ ـ ٨ ـ ١٩٧٢

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصـــدير

يشكل هذا الكتاب جزءا من دراسة عريضة تعالج الطابع المميز لنسيج الانسان الحديث والمشكلات الخاصـــة بالتفاعل بين العوامل النفسيـــة والاجتماعية التي ظللت اشتغل عليها لعدة سنوات والتـــي سيستغرق استكمالها فترة اطول بشكل كبير . لقد دفعتني التطورات السياسيـــة والاخطار الراهنة التي تشير الى اعظم انجازات الحضارةالحديثة ـ التفردية وفرادة الشخصية ـ دفعتني هذه المسائل الى ان أقرر ان اقطع الدراسة الاكبر وأن أركز على جانب واحد منها وهو الجانب الحاسم في الازمـــة الحضارية والاجتماعية لأيامنا الا وهو : معنى الحرية بالنسبـــة للانسان الحديث . وان مهمتي في هذا الكتاب ستكون اسهل فيما لو تمكنت مـــن ان اشير للقارىء الى الدراسة المستكملة لطبيعة مكوّن الانسان في حضارتنا حيث ان معنى الحرية لا يمكن ان يفهم فهما كاملا الا على اساس تحليـــل الطابع الكلي لمكوّن الانسان الحديث . ولما كان الامر هكذا ، فان عليّ ان أشير مرارا الى مفاهيم ونتائج معينة دون ان اتوسع فيها بشكل كامل كما لو كان لا بد ان يحدث باتساع اكبر . اما بالنسبة للمشكلات الاخرى ذات الاهمية فكثيرا ما تمكنت من الاشارة اليها ولكن على نحو عابر وفي كثير من الاحيان لم أشر اليها على الاطلاق . غير انني اشعر بأن على عالم النفس ان يقدم ما عليه ان يساهم به في فهم الازمة الحالية دون ما تأخير حتى لو كان عليه ان يضحي بأمنية الكمال .

وان التنويه بأهمية الاعتبارات السيكولوجية فيما يتعلق بالساحـــة الحالية لا يتضمن ـ في رأيي ـ افراطا في تقدير علم النفس . ان الذاتية الاساسية للعملية الاجتماعية هي الفرد ورغباته ومخاوفه وأهواؤه وعقلـــه

ونزعاته نحو الخير والشر . واذا اردنا ان نفهم ديناميات العملية الاجتماعية علينا ان نفهم ديناميات العمليات السيكولوجية العاملة داخل الفرد على نحو ما اذا اردنا ان نفهم الفرد فانه يتوجب علينا ان نراه في سياق الحضارة التي تشكله . ان الاطروحة الواردة في هذا الكتاب هي ان الانسان الحديث الذي تحرر من قيود المجتمع السابق على المرحلة الفردانية ، ذلك المجتمع الذي اعطاه الامان وحدده ، لم يحرز الحرية بالمعنى الايجابي الخاص بتحقق ذاته الفردية ، الى التعبير عن امكاناته العقلية والانفعالية والحسية. وبالرغم من ان الحرية قد جلبت له الاستقلال فان العقلانية قد عزلته ومن ثم جعلته قلقاً وعاجزا . وهذه العزلة شيء لا يطاق والبدائل التي امامه هي اما الهرب من حمل الحرية الى تبعيات جديدة وخضوع جديد او التقدم الى التحقق الكامل للحرية الايجابية القائمة على تفردية وفردانية الانسان . وبالرغم من ان هذا الكتاب هو تشخيص لمرض اكثر مما هو تكهن بمصير هذا المرض ـ تحليل اكثر منه حل ـ فان نتائجه لها ثقل على سير فعلنا وذلك لان فهم اسباب الهروب الكلي الشمولي من الحرية هو مقدمة لأي فعل يهدف الى التغلب على القوى الكلية الشمولية .

وانني انما أضيع اللذة التي ستتولد من توجيه شكري الى كل أولئك الاصدقاء والزملاء والطلبة الذين أدين لهم بتوليد تفكيري وتوجيه النقدات البناءة له . وسوف يرى القارىء في التذييلات اشارة الى المؤلفين الذين أشعر اني مدين لهم على نحو اكبر بالافكار الواردة في الكتاب . وعلى اية حال أحب ان أقر على نحو خاص بعرفاني بالجميل لأولئك الذين قد ساهموا بشكل مباشر في استكمال هذا الكتاب ، وفي مقدمتهم الآنسة اليزابيث برون التي باقتراحاتها وانتقاداتها كانت ذات فائدة لا تقدر في تنظيم هذا الكتاب. زيادة على ذلك أوجه شكري الى السيد ت. وودهوس على مساعدته القيمة في اعداد المخطوطة والى الدكتور ا. سيدمان على معاونته بالنسبة للمشكلات الفلسفية التي جرى مسها في هذا الكتاب .

وأحب ان اشكر ناشري الكتب التالية التي اقتبست منها : قواعد الدين المسيحي لجون كالفن ، الاصلاح الاجتماعي والاصلاح الديني ليعقوب اس. شابيرو وقيد الارادة لمارتن لوثر والدين ونشأة الرأسمالية لتاوني وكفاحي لهتلر وحضارة عصر النهضة في ايطاليا ليعقوب بوركهارت .

ا. ف.

الفَصل الأول

الحرية : هل هي مشكلة سيكولوجية ؟

يتمركز التاريخ الاوربي والامريكي الحديث حول بذل الجهد لاحراز الحرية من الاصفاد السياسية والاقتصادية والحرية التي قيدت الانسان . ولقد دارت معارك الحرية ، قام بها المضطهَدون ، أولئك الذين ارادوا حريات جديدة ضد أولئك الذين يمتلكون امتيازات يدافعون عنها . فعندما تقاتل طبقة من الطبقات من اجل تحررها من السيطرة تؤمن بانها تقاتل من اجل الحرية الانسانية كحرية انسانية ومن ثم تكون قادرة على الاستجابة لمثال ، لشوق للحرية مزروع في جميع المضطهَدين . وعلى اية حال فان الطبقات التي كانت تقاتل ضد الاضطهاد في مرحلة من المراحل نراها مع المعركة الطويلة والمستمرة من اجل الحرية تتآزر مع أعداء الحرية عندما يكتب لها النصر وتكون هناك امتيازات جديدة تقتضي الدفاع عنها .

وبرغم كل الانحرافات تكسب الحرية المعارك . ويموت العديدون في تلك المعارك اعتقادا منهم بان الموت في المعركة ضد الاضطهاد افضل من العيش بدون الحرية . ومثل هذا الموت هو ذروة تأكيد فرديتهم . ويبدو ان التاريخ انما يبرهن على ان في استطاعة الانسان ان يحكم نفسه وان يتخذ القرارات لنفسه وأن يفكر ويشعر بمقدار ما يراه ملائما . ويلوح ان التعبير الكامل عن امكانات الانسان هو الهدف الذي يقترب منه التطور

الاجتماعي على نحو سريع . ان مبادىء الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية السياسية والاعتناق الديني الذاتي والنزعة الفردانية في الحياة الشخصية انما تعبر عن الشوق للحرية وتلوح في الوقت نفسه انها تقرب البشرية اكثر من تحقق الحرية . لقد تم تحطيم حلقة وراء اخرى . لقـــد أطاح الانسان بسيادة الطبيعة وجعل نفسه سيدها ؛ لقد اطاح بسيطرة الكنيسة وسيطرة الدولة المطلقة المتسلطة . ولا يبدو ان **القضاء على السيطرة الخارجية** شرط ضروري فقط بل هو شرط كاف ايضا للحصول علـــى الهدف المنشود : حرية الفرد .

لقد ظن العديدون ان الحرب العالمية هي الصراع النهائي وان انتهاءها يعني الانتصار الاقصى للحرية . لقد وضح ان الديمقراطيات القائمة قـــد تدعمت وان الديمقراطيات الجديدة قد حلت محل الملكيات . ولكن لم تكن تنقضي سوى بضع سنين قليلة الا وظهرت انظمة جديدة تتنكر لكل شيء يؤمن الناس بأنهم قد كسبوه خلال قرون الصراع وذلك لان جوهر هـــذه الانظمة الجديدة التي تتولى قيادة الحياة الاجتماعية والشخصيــــة الكلية للانسان هو خضوع الكل فيما عدا حفنة من الناس تتمتع بسلطة لا يتحكمون فيها .

في البداية وجد العديدون الراحة في الفكرة القائلة بان انتصار النظام التسلطي الشمولي يرجع الى جنون افراد قلائل وان جنونهم سيؤدي الى سقوطهم مع الزمن . ويؤمن آخرون باعتداد ان الشعب الايطالي أو الالمان تنقصهم فترة طويلة من التدريب على الديمقراطية ومن ثم يستطيع الانسان ان ينتظر هادئا الى ان يصلوا الى النضج السياسي الخاص بالديمقراطيات الغربية . وهناك وهم شائع آخر ، وربما هو أشد الاوهام خطرا ، هو ان هناك أناسا مثل هتلر قد أحرزوا القوة على الجهاز المتسع للدولة لا من خلال شيء سوى الخداع والدهاء وانهم والكواكب التي تدور في فلكهـــم انما يحكمون بالقوة المطلقة ، وأن الشعب كله ليس ســـوى الموضوع المشلول للخيانة والرعب .

وفي السنوات التي انقضت على هذا ، اصبح خطأ هـــذه المناقشات واضحا . لقد اضطررنا الى ان نتبين ان هناك في المانيا توجد ملايين شغوفة

بان تسلم حريتها بالقدر نفسه الذي كان آباء هذه الملايين يقاتلون من اجلها؛ وانهم بدل ان يريدوا الحرية بحثوا عن الطرق للهرب منها ؛ وأن هناك ملايين اخرى غير مكترثة ولا تؤمن بان الدفاع عن الحرية جدير بالقتال والموت من اجله . كما نتبين ايضا ان ازمة الديمقراطية ليست بشكل خاص مشكلة ايطالية او المانية ، بل هي مشكلة تواجه كل دولة حديثة . كما انه لا تهم الرموز التي يختارها اعداء الحرية الانسانية : فالحرية لا تتعرض للخطر على نحو أقل اذا هوجمت باسم الوقوف ضد الفاشية او باسم الفاشية (١) . ولقد عبر عن هذه الحقيقة على نحو قوي جون ديوي حتى انني اعبر عن الفكرة بكلماته . يقول : «ان التهديد الخطير الذي يواجه ديمقراطيتنا ليس هو وجود دول تسلطية شمولية خارجية ، بل انه الوجود داخل مواقفنا الشخصية وداخل مؤسساتنا هو الذي يعطي انتصارا للسلطة الخارجية والنظام والهيمنة والاعتماد على «الزعيم» في الدول الاجنبية . ومن ثم ايضا فان ساحة المعركة هي هنا ــ داخل انفسنا ومؤسساتنا » (٢) .

اذا اردنا ان نحارب الفاشية يجب ان نفهمها فالاماني لن تساعدنا . والصيغة التفاؤلية المحفوظة تثبت عجزها شأنها في هذا شأن طقوس رقصة المطر الهندية .

وبالاضافة الى مشكلة الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تسببت في ظهور الفاشية هناك مشكلة انسانية تقتضي فهما لها . ان هدف هذا الكتاب هو تحليل تلك العوامل الدينامية في طابع نسيج الانسان الحديث التي جعلته يرغب في الكف عن الحرية في الدول الفاشية والذي يسود على نحو متسع في ملايين من شعبنا .

هناك الاسئلة البارزة التي تنشأ عندما نتطلع الى الجانب الانساني للحرية والشوق للخضوع وشهوة القوة : ما هي الحرية كتجربة انسانية ؟

---

١ ــ انني استخدم مصطلح الفاشية او المذهب التسلطي الشمولي للاشارة الى النظام الديكتاتوري من نوع النظام الالماني او الايطالي . واذا اردت ان اشير بصفة خاصة الى النظام الالماني فسوف اسميه النازية .

٢ ــ جون ديوي : «الحرية والثقافة» لندن ، ١٩٤٠ .

هل الرغبة في الحرية شيء فطري في الطبيعة الانسانية ؟ هل هي تجربة مثالية بصرف النظر عن نوع الحضارة التي يعيش فيها الانسان ام انهـا مختلفة حسب درجة التفردية التي نصل اليها في مجتمع بعينه ؟ هـل الحرية هي فقط غيبة الضغط الخارجي او هل هي ايضا **حضور** شيء ما ــ واذا كان هذا هكذا فما هو هذا الشيء ؟ ما هي العوامل الاجتماعيـة والاقتصادية في المجتمع التي تتسبب في الشوق الى الحرية ؟ هل يمكن ان تصبح الحرية عبئا لدرجة لا يستطيع ان يتحمله الفرد ويحاول ان يتخلص منه ؟ لماذا اذن تكون الحرية للعديدين هدفا منشودا وللآخرين تهديدا ؟

واليس هناك ايضا ــعلى وجه الاحتمالــ بجانب الرغبة الفطرية في الحرية رغبة غريزية للخضوع ؟ واذا لم تكن هناك مثل هذه الرغبة فكيف نقدر هذه الجاذبية التي نراها اليوم في الخضوع لزعيم عند الكثيرين ؟ هل الخضوع دائما هو خضوع لسلطة خارجية واضحة او هل هناك ايضـا خضوع لسلطات باطنية مثل الواجب او الضمير ، خضوع لضغوط باطنية او لسلطات مجهولة مثل الرأي العام ؟ هل هناك اشباع خفي في الخضوع وما هي ماهيته ؟

ما هو ذلك الشيء الذي يخلق في الانسان شهوة عارمة للقوة ؟ هل هي قوة طاقة الانسان الحيوية ــ او هل هي ضعف وعجز رئيسيان في ان يعيش الانسان الحياة على نحو تلقائي وبمحبة ؟ ما هي الشروط السيكولوجية التي تسبب قوة هذه التوقانات ؟ ما هي الشروط الاجتماعية التي تقوم عليها هذه الشروط السيكولوجية بدورها ؟

ان تحليل الجانب الانساني للحرية ولقوى النزعة التسلطية الشمولية يرغمنا على النظر في مشكلة عامة الا وهي مشكلة الدور الذي تلعبه القوى السيكولوجية كقوى نشطة في السيرورة الاجتماعية ؛ وهذه تفضي بنا الى مشكلة تفاعل العوامل السيكولوجية والاقتصادية والايديولوجية في السيرورة الاجتماعية ، وان اية محاولة لفهم الجاذبية التي تمارسها الفاشية علـى الامم الكبرى يجبرنا على تبين دور العوامل السيكولوجية وذلك لاننا نتناول هنا نظاما سياسيا لا يستجيب ــفي الجوهرــ للقوى العقلانية للمصلحـة الذاتية بل هو يبتعث ويحرك القوى الشيطانية في الانسان التي اعتقدنـا

انها غير موجودة او على الاقل قد ماتت منذ وقت طويل . لقد كانت الصورة الشائعة للانسان في القرون الاخيرة صورة كائن عاقل تتحدد افعاله بمصلحته الذاتية والقدرة على التصرف وفق هذه المصلحة . وحتى الكتاب من أمثال هوبز الذين تبينوا الشهوة للقوة والعداوة كقوى محركة للانسان قد شرحوا وجود هذه القوى كنتيجة منطقية للمصلحة الذاتية : لما كان الناس متساوين وكانت لديهم الرغبة نفسها في السعادة ، ولما لم تكن هناك ثروة كافية لاشباعهم جميعا بالقدر نفسه فانهم يتقاتلون بالضرورة بعضهم ضد بعض ويريدون للقوة ان تضمن المتعة المستقبلة لما لديهم في الوقت الحالي . غير ان الصورة التي رسمها هوبز قد عفى عليها الزمن ، فكلما نجحت الطبقة الوسطى في تحطيم قوة الحكام السياسيين او الدينيين السابقين نجح الناس في السيطرة على الطبيعة وأصبح ملايين الافراد مستقلين استقلالا اقتصاديا وشرع الانسان في الاعتقاد في عالم عقلاني وفي الانسان ككائن عقلاني اساسا . وتقهقرت قوى الظلام والشيطان لطبيعة الانسان الى العصور الوسطى والى عصور أسبق من عصور التاريخ وجرى تفسيرها بنقص المعرفة او بانحطاطيات المخادعة للملوك والكهنة المضللين .

وان الانسان ليرتد بالنظر الى تلك الحقب كما يرتد بالنظر الى بركان كف منذ وقت طويل عن الغليان. ان الانسان يشعر بالامن والثقة، فانجازات الديمقراطية الحديثة قد أطاحت بكل قوى الخطر ؛ ان العالم يبدو متألقا وآمنا اشبه بالشوارع الجيدة الاضاءة في مدينة حديثة . واصبح من المفروض فيه ان الحروب هي البقايا الباقية للعصور القديمة وأن الانسان محتاج الى حرب واحدة اخرى لانهاء الحرب ؛ وافترض ان الازمات الاقتصادية هي حوادث حتى ولو ان هذه الحوادث استمرت في الوقوع بانتظام معين .

وعندما استولت الفاشية على السلطة ، لم يكن معظم الناس مهيئين لها سواء من الناحية النظرية ام من الناحية العملية ، لم يكن الناس قادرين على الإعتقاد بان الانسان يمكن ان يعرض مثل هذه النزعات لشر او مثل هذه الشهوة للقوة او مثل عدم الاكتراث هذا بحقوق الضعفاء او مثل هذا التوق للخضوع . ولم تكن هناك سوى قلة كانت مدركة لوجود غليان البركان قبل الانفجار . لقد زعزع نيتشه التفاؤل القانع ، تفاؤل القرن التاسع عشر ؛ وكذلك فعل ماركس ولكن بطريقة مختلفة . وجاء تحذير آخر

بعد هذا بقليل من فرويد . ومن المؤكد انه ومعظم تلامذته لم تكن لديهم سوى فكرة ساذجة للغاية عما يجري في المجتمع ، وان معظم تطبيقاته للسيكولوجيا على المشكلات الاجتماعية هي بناءات مضللة ، ومع هذا فان فرويد بتكريس اهتمامه لظواهر الاضطرابات الانفعالية والعقلية الفردية قد قادنا الى قمة البركان وجعلنا نحدق في الفوهة التي تغلي .

لقد ذهب فرويد أبعد مما ذهب اليه اي انسان قبله في توجيه الانتباه الى ملاحظة وتحليل القوى اللاعقلانية واللاشعورية التي تحدد اجزاء من السلوك الانساني . وانه هو وزملاؤه في علم النفس الحديث لم يزيحوا الغطاء فحسب عن القطاع اللاعقلاني واللاشعوري من طبيعة الانسان الذي اهملت العقلانية المحدثة وجوده ، بل اظهر ايضا أن هذه الظواهر اللاعقلانية تتبع قوانين معينة ومن ثم يمكن فهمها عقلانيا . لقد علمنا ان نفهم لغة الاحلام والاعراض المرضية الجسمانية وكذلك اللاعقلانيات في السلوك الانساني . ولقد اكتشف هذه اللاعقلانيات وكذلك الطابع الكلي لنسيج الفرد هي ردود أفعال للتأثيرات التي يمارسها العالم الخارجي وخاصة تلك التي تحدث في الطفولة المبكرة .

ولكن فرويد كان مشبعا بروح حضارته لدرجة لم يتمكن بها أن يتجاوز حدودا معينة أقامتها هذه الحضارة . ولقد أصبحت هذه الحدود نفسها حدودا لفهمه حتى للانسان المريض ، لقد أعجزته عن فهم الفرد السوي والظواهر اللاعقلانية التي تعمل في الحياة الاجتماعية .

ولما كان هذا الكتاب يركز على دور العوامل السيكولوجية في كل السيرورة الاجتماعية ولما كان هذا التحليل قائما على بعض الاكتشافات الرئيسية لفرويد ــ وخاصة تلك المتعلقة بعملية القوى اللاشعورية في شخصية الانسان واعتمادها على التأثيرات الخارجية ــ فانني أعتقد بأنه سيكون مفيدا للقارىء ان يعرف منذ البداية شيئا عن المبادىء العامة لتناولنا وكذلك الخلافات الرئيسية بين هذا التناول والمفاهيم الفرويدية النهجية(١)

١ ــ ان النظرة التحليلية السيكولوجية التي وان قامت اساسا على الانجازات الرئيسية لنظرية فرويد ومع هذا تختلف عن فرويد في جوانب هامة عديدة نجدها عند كارن هورني «طرق جديدة في التحليل النفسي» لندن ١٩٣٩ وهاري ستاك سوليفان : «مفاهيم الطب العقل الحديث». ورغم ان الكتابين يختلفان في عديد من الجوانب الا ان النظرة المقدمة هنا تشترك في الكثير مع آراء هذين المؤلفين .

لقد تقبل فرويد الايمان التقليدي بالقسمة الثنائية الرئيسية بين الناس والمجتمع وكذلك المعتقد التقليدي عن نزوة الشر في الطبيعة الانسانية . أن الانسان عنده في الاساس مناهض لما هو اجتماعي ، وعلى المجتمع ان يجعله اليفا وأن يسمح له ببعض الاشباع المباشر للدوافع البيولوجية ــ ومن ثم التي لا يمكن استئصالها ــ ولكن على المجتمع أن يشذب معظمها ومن ثم يكبح دوافع الانسان الرئيسية . ونتيجة هذا الكبت للدوافع الطبيعية من جانب المجتمع يحدث شيء عجيب « تتحول الدوافع المكبوتة الى اشتياقات. تكون ذات قيمة حضارية ومن ثم تصبح الاساس الانساني للحضارة . وقد اختار فرويد كلمة اعلاء أو تسامي Sublimation لهذا التحول الغريب من الكبت الى السلوك المتحضر فاذا حدث أن جاء قدر الكبت أعظم من قدرة الاعلاء يصبح الافراد عصابيين (بالضم) Neurotic ومن الضروري السماح بتقليل الكبت . وعلى اية حال ، بصفة عامة هناك علاقة عكسية بين اشباع دوافع الانسان والحضارة : فكلما زاد الكبت زادت الحضارة (وزاد خطر الاضطرابات العصابية) . ان علاقة الفرد بالمجتمع في نظرية فرويد هي علاقة جامدة : فالفرد يظل هو نفسه عمليا ولا يصبح متغيرا الا بقدر ما يمارس المجتمع ضغطا أكبر على دوافعه الطبيعية (ومن ثم يفرض مزيدا من الكبت) أو يسمح بمزيد من الاشباع (ومن ثم يضحي بالحضارة) .

ان تصور فرويد عن الطبيعة الانسانية ــ مثل ما يسمى بالغرائز الرئيسية التي تقبلها علماء النفس السابقون ــ هو في جوهره انعكاس لاشد الدوافع أهمية التي ترى في الانسان الحديث . فعند فرويد نجد أن فردية حضارته تمثل « الانسان » ، وتلك الاهواء واشكال القلق المميزة للانسان في المجتمع الحديث ينظر اليها كقوى خالدة مغروسة في البناء البيولوجي للانسان .

وبينما نحن قادرون على تقديم أمثلة عديدة لهذه النقطة (مثلا، الاساس الاجتماعي للعداوة السائدة اليوم في الانسان الحديث ، عقدة أوديب ، وما يسمى بعقدة الخصاء (*) Castration Complex في النساء) فانني

(*) عقدة تنشأ من الخوف من العجز من ممارسة الجنس بسبب محو اجهزة التناسل
ــ المترجم ــ

لا اريد سوى أن اعطي مثلا واحدا ذا أهمية بصفة خاصة لانه يتعلق بالمفهوم الكلي للانسان ككائن اجتماعي . ان فرويد ينظر دائما للانسان في علاقته بالآخرين . وعلى أية حال فان هذه العلاقات كما يراها فرويد مشابهة للعلاقات الاقتصادية مع العلاقات الاخرى المميزة للفرد في المجتمع الراسمالي . ان كل انسان يعمل لنفسه على نحو فرداني وفق مخاطرته هو وليس أساسا بالتعاون مع الآخرين . غير أنه ليس روبنسون كروزو ، انه يحتاج الى الآخرين كزبائن ، أو كموظفين أو كأصحاب أعمال . انه يجب أن يشتري وان يبيع ، أن يعطي وأن يأخذ. والسوق ــ سواء كان سوق السلع أو سوق العمل ــ ينظم هذه العلاقات . ومن ثم فان الفرد الذي هو أساسا وحده ومكتف بنفسه يدخل في علاقات اقتصادية مع الآخرين كوسيلة لغاية واحدة « ان يبيع وان يشتري . ان مفهوم فرويد عن العلاقات الانسانية هو في جوهره نفسه » الفرد يبدو مزودا تماما بدوافع معطاة بيولوجيا تحتاج الى اشباع . ولكي يشبعها الفرد يدخل في علاقات مع « الموضوعات » الاخرى . ومن ثم فان الافراد الآخرين هم دائما وسيلة لغاية الفرد الا وهي اشباع التوقانات التي تصدر في حد ذاتها في الفرد قبل ان يدخل في علاقة مع الآخرين . وان مجال العلاقات الانسانية بالمعنى الذي عند فرويد مشابه للسوق ــ انه تبادل لاشباع الحاجات المعطاة بيولوجيا التي تكون فيها العلاقة بالفرد الآخر هي دائما وسيلة لغاية وليست اطلاقا غاية في ذاتها .

وعلى عكس نظرة فرويد فان التحليل الوارد في هذا الكتاب قائم على افتراض ان المشكلة الرئيسية لعلم النفس هي مشكلة النوع الخاص لتعلق الفرد بالمجتمع وليست مشكلة اشباع او احباط هذه الحاجة الغرزية او تلك **في حد ذاتها** ، زيادة على ذلك ان الكتاب قائم على افتراض ان العلاقة بين الانسان والمجتمع ليست علاقة جامدة . ليست المسألة كما لو أن لدينا من جهة فردا مزودا بالطبيعة بدوافع معينة والمجتمع من جهة اخرى كشيء بمعزل عنه يشبع أو يحبط هذه النزعات الطبيعية الفطرية . وبالرغم من أن هناك احتياجات معينة مثل الجوع والعطش والجنس شائعة لدى الناس جميعا فان تلك الدوافع التي تسبب **الفروق** في طبائع الناس مثل الحب والكراهية والشهوة للقوة والحنين للخضوع والاستمتاع باللذة الحسية والخوف منها ، هي كلها نتاجات العملية الاجتماعية . ان أشد التضمينات جمالا وكذلك اكثرها قبحا في الانسان ليست جزءا من طبيعة انسانية

معطاة بيولوجيا وعلى نحو ثابت ، بل هي نتيجة من العملية الاجتماعية التي تشكل الانسان . بقول آخر ، ليست للمجتمع وظيفة كابتة فحسب ــ برغم ان لديه هذه القدرة ايضا ــ بل ان له ايضا وظيفة خلاقة . ان طبيعة الانسان وانفعالاته واشكال قلقه هي نتاج حضاري ، وكأمر واقع فان الانسان نفسه هو اهم مخلوقات وانجازات الجهد الانساني المستمر ، ومن ثم نسمي سجله بالتاريخ .

ان المهمة الجوهرية لعلم النفس الاجتماعي هي فهم هذه العملية الخاصة بخلق الانسان في التاريخ . لماذا تحدث تغيرات محددة معينة لشخصية الانسان من حقبة تاريخية لحقبة اخرى ؟ لماذا تختلف روح عصر النهضة عن روح العصور الوسطى ؟ لماذا يكون مكوّن شخصية الانسان في الراسمالية الاحتكارية مختلفا عن مكوّن شخصية الانسان في القرن التاسع عشر ؟ على علم النفس الاجتماعي ان يشرح لماذا تظهر الى الوجود قدرات جديدة واهواء جديدة سيئة أو طيبة . وهكذا نجد ــ مثلا ــ ان الناس منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا يمتلؤون بطموح حارق للشهرة على حين ان هذا التوق الذي يلوح اليوم انه طبيعي للغاية كان قليل المثول في انسان مجتمع العصور الوسطى ؟ (١) .

وفي تلك الفترة نفسها طور الناس شعورا بجمال الطبيعة لم يملكوه من قبل (٢) . مرة اخرى في دول شمال اوروبا بدءا من القرن السادس عشر وبعده طور الانسان نزوعا شديدا متسلطا للعمل كان ناقصا في الانسان الى قبل تلك الفترة .

غير ان الانسان لا يصنعه التاريخ فحسب ــ فالتاريخ يصنعه الانسان ايضا ــ وان حل هذا التناقض المتبدي يشكل مجال علم النفس الاجتماعي (٣) . وان مهمته ليست هي بيانا فحسب لكيف تتغير وتتطور

---

١ ــ عن يعقوب بوركهارت : «حضارة عصر النهضة في ايطاليا» لندن ، ١٩٢١ ، ص١٣٩ وما بعدها .

٢ ــ المرجع المذكور ص ٢٩٩ وما بعدها .

٣ ــ عن مساهمات علماء الاجتماع دولارد ، مانهايم ، لاسويل وعلماء الانثروبولوجيا بينيدكت ، هاللويل ، لينلتون ، ميدوسابير وتطبيقات كاردنر لمفاهيم التحليل النفسي على الانثروبولوجيا او علم الانسان .

الاهواء والرغبات وأشكال القلق **نتيجة** للعملية الاجتماعية بل مهمته ايضا بيان كيف ان طاقات الانسان المشكلة هكذا في أشكال نوعية تصبح بدورها **قوى منتجة تعدل من العملية الاجتماعية** . وهكذا ـ مثلا ـ يكون النزوع للشهرة والنجاح والرغبة في العمل قوى بدونها ما كان يمكن للراسمالية الحديثة ان تتطور ، فبدون هذه وعدد من القوى الانسانية الاخرى كان سيكون هناك نقص في دافع العمل وفق المقتضيات الاجتماعية والاقتصادية للنظام التجاري والصناعي الحديث .

ويترتب على ما قلنا ان الرأي الماثل في هذا الكتاب يختلف عن رأي فرويد بقدر ما ان هذا الراي لا يتفق بشكل قاطع مع تفسيره للتاريخ باعتباره نتيجة القوى السيكولوجية من انها لا تتحدد في حد ذاتها اجتماعيا . ان هذا الراي يتعارض بشكل قاطع مع تلك النظريات التي تهمل دور العامل الانساني باعتباره عنصرا من العناصر الدينامية في العملية . ولا يتوجه هذا النقد ضد النظريات الاجتماعية التي تهدف صراحة الى فصل المشكلات السيكولوجية عن علم الاجتماع (مثل نظريات دوركهايم ومدرسته) فحسب، بل ايضا ضد تلك النظريات التي لها صلة على نحو أو آخر بعلم النفس السلوكي . والشيء المشترك في هذه النظريات جميعا هو افتراض ان الطبيعة الانسانية ليس لها دينامية من ذاتها وان التغيرات السيكولوجية يجب ان تفهم في اطار تطور « العادات » الجديدة كاعتناق لنماذج حضارية جديدة . ان هذه النظريات ـ برغم انها تتحدث عن العامل السيكولوجي ـ هي في الوقت نفسه ترد هذا العامل الى ظل للنماذج الحضارية . ولقد تمكن علم النفس الدينامي وحده الذي وضع أسسه فرويد من تجاوز مجرد ايراد العامل الانساني . بالرغم من عدم وجود طبيعة انسانية محددة الا اننا لا يمكن ان نعتبر الطبيعة الانسانية مطواعة وقادرة على التكيف مع اي نوع من الظروف دون تطوير الدينامية السيكولوجية الخاصة بها . ان الطبيعة الانسانية ـ برغم انها نتاج التطور التاريخي ـ لها آليات متأصلة وقوانين قائمة وان اكتشافها هو مهمة علم النفس .

عند هذه النقطة يلوح من الضروري للفهم الكامل لما قيل من قبل وما سوف يأتي ان نناقض فكرة **التكييف** . وهذه الدراسة تقدم في الوقت نفسه تصويرا لما نقصده بالآليات والقوانين السيكولوجية .

يبدو من المفيد ان نفرق بين التكيف « الثابت » و « المتحرك » . اننا

نقصد بالتكيف الثابت التكيف مع النماذج التي تترك مكوّن الشخصية دون تغير ولا يتضمن سوى اعتناق عادة جديدة . مثال على هذا النوع من التكيف التغير من العادة الصينية في الاكل الى العادة الغربية الخاصة باستخدام الشوكة والسكين . ان الصيني القادم الى الولايات المتحدة الامريكية يكيف نفسه مع هذا الانموذج الجديد ، غير ان هذا التكيف هو في حد ذاته ليس له سوى تأثير واهن على شخصيته ، انه تكيف لا يبعث دوافع جديدة او معالم شخصية جديدة .

ونحن نشير بالتكيف المتحرك الى نوع التكيف الذي يحدث ــ مثلا ــ عندما يخضع غلام لاوامر أبيه الصارم والمهدد ــ انه خائف جدا للغاية منه لدرجة لا يستطيع ان يخالفه ــ ويصبح غلاما « طيبا » . فبينما هو يكيف نفسه مع ضرورات الموقف ، يحدث له شيء داخله : انه قد يطور عداوة مكثفة ضد ابيه يقهرها ويكتبها لانه سيكون من الخطر تماما أن يظهرها أو حتى يكون على دراية بها . وعلى أية حال ، فان هذه العداوة المكبوتة برغم انها ليست جلية هي عامل دينامي في بناء شخصيته . انها قد تخلق قلقا جديدا ومن ثم تفضي الى خنوع أعمق ، وهي قد تقيم تحديا غامضا موجها ضد لا احد بعينه بل موجه بالاحرى نحو الحياة بصفة عامة . فبينما نجدها ــ كما في الحالة الاولى ــ فردا يتكيف مع الظروف الخارجة ، فان هذا النوع من التكيف يخلق شيئا جديدا فيه ويبعث دوافع جديدة واشكال قلق جديدة . ان كل **عصاب** هو مثال على هذا التكيف المتحرك ، انه اساسا تكيف مع الظروف الخارجية (وخاصة المتعلقة بالطفولة المبكرة) حيث انها في حد ذاتها لاعقلانية وهي بصفة عامة غير ملائمة لنمو وتطور الطفل . وبالمثل ، فان الظواهر الاجتماعية السيكولوجية باعتبارها مماثلة للظواهر العصابية (لماذا يجب الا تسمى **عصابية** سوف اناقشه فيما بعد) . شأن مثول الدوافع المدمرة القوية او السارية في الجماعات الاجتماعية تقدم مثلا على التكيف الحركي مع الظروف الاجتماعية اللاعقلانية والمضرة بتطور الانسان .

وبجانب التساؤل عن أي **نوع** من التكيف يحدث توجد تساؤلات اخرى تحتاج الى ان يجاب عليها : ما الذي يدفع الانسان الى ان يتكيف مع جل التطرف المتصور للحياة ، وما هي حدود هذه التكيفية ؟

اجابة عن هذه التساؤلات فان الظاهرة الاولى التي علينا ان نبحثها هي

ان هناك قطاعات معينة في طبيعة الانسان اكثر طواعية وقدرة على التكييف من القطاعات الاخرى . ان تلك المجاهدات ومعالم الشخصية التي بها يختلف الناس عن بعضهم البعض تبين قدرا كبيرا من المرونة والمطواعية : الحب ، التدميرية السادية ، النزوع للخضوع ، الشهوة للقوة ، الانسلاخ ، الرغبة في العظمة الذاتية ، الهوى في الانجراف مع الحياة ، الاستمتاع باللذة الحسية ، الخوف من الحساسية ، هذه المجاهدات والعديد غيرها والمخاوف الموجودة في الانسان تتطور كرد فعل لظروف معينة للحياة . وهذه الامور ليست مرنة بصفة خاصة ، لانها بمجرد ان تصبح جزءا من شخصية الانسان لا تختفي بسهولة او تتغير بسهولة الى دافع آخر . غير انها مرنة بمعنى ان الافراد وخاصة في طفولتهم ينمون حاجة او اخرى وفق المزاج الكلي للحياة التي يجدون انفسهم فيها . ولا نجد ان حاجة من هذه الحاجات ثابتة وصارمة كما لو كانت جزءا فطريا من الطبيعة الانسانية التي تتطور والتي عليها ان تشبع في ظل الظروف كلها .

وعلى عكس هذه الاحتياجات توجد احتياجات اخرى لا غنى للطبيعة الانسانية عنها وهي تحتاج لاشباع الا وهي تلك الاحتياجات الكامنة في الجهاز الفسيولوجي للانسان مثل الجوع والعطش والحاجة الى النوم وما الى ذلك. ولكل من هذه الاحتياجات يوجد نطاق معين يعد تجاوزه من ناحية نقل الاشباع امرا لا يطاق وعندما يجري تجاوز هذا النطاق يقتضي النزوع لاشباع الحاجة نوعا ما الجهاد القوي الشامل . ويمكن تلخيص كل هذه الاحتياجات المشروطة فسيولوجيا في فكرة الحاجة الى الحفاظ على الذات . ان الحاجة الى الحفاظ على الذات هي ذلك الجزء من الطبيعة الانسانية التي تحتاج الى اشباع في ظل كل الظروف ومن ثم تشكل الدوافع الاولى للسلوك الانساني .

وحتى يمكننا ان نضع هذا في صيغة بسيطة نقول : على الانسان ان يأكل ويشرب وينام ويحمي نفسه ضد الاعداء وما الى ذلك . ولكي يستطيع الانسان ان يفعل كل هذا عليه ان يعمل وان ينتج . وعلى أية حال ، ليس « العمل » شيئا عاما او مجردا فالعمل هو دائما عمل عيني أي نوع خاص من العمل في نوع خاص من النظام الاقتصادي . ان الشخص قد يعمل كعبد في نظام اقطاعي او كفلاح في قرية هندية او كرجل اعمال مستقل في مجتمع رأسمالي او كبائعة في متجر حديث او كعامل يعيش على الكفاف في

مصنع كبير . هذه الانواع المختلفة للعمل تتطلب معالم شخصية مختلفة تماما وتشكل انواعا مختلفة من العلاقات مع الآخرين . عندما يولد الانسان تكون خشبة المسرح قد هيئت له . ان عليه ان يشرب وان يأكل ومن ثم عليه ان يعمل ، وهذا يعني ان عليه ان يعمل في ظل الظروف الخاصة وبالطرق التي حددها له نوع المجتمع الذي ولد فيه . وكلا العاملين ــ حاجته للعيش والنظام الاجتماعي ــ هما من ناحية المبدأ لا يتغيران على يده كفرد ، وهما العاملان اللذان يحددان تطور تلك المعالم الاخرى التي تظهر مرونة اشد .

وهكذا فان نمط الحياة الذي يتحدد للفرد عن طريق تفردية نظام اقتصادي يصبح العامل الاولى في تحديد بناء شخصيته الكلية ، وذلك لان الحاجة الملحة للحفاظ على الذات ترغمه على تقبل الظروف التي عليه ان يعيش في ظلها . وهذا لا يعني انه لا يستطيع ان يحاول مع الآخرين في ان يحدث تغيرات اقتصادية وسياسية معينة ، ولكن من الناحية الاساسية تتكيف شخصيته بالنمط الخاص للحياة حيث أنه يواجه به من قبل وهو طفل من خلال وسيط الاسرة التي تمثل كل الملامح التي هي من الخصائص النمطية لمجتمع معين او طبقة معينة (١) .

ان الظروف الفسيولوجية ليست هي الجانب الآمر الوحيد في طبيعة الانسان. هناك جانب آخر ضاغط بالمثل وهو جانب ليس قائما في العمليات الجسمانية بل هو قائم في صميم الحالة الانسانية وممارسة

---

١ ــ احب ان أوجه الحذر من خلط يحدث كثيرا بالنسبة لهذه المشكلة . ان البناء الاقتصادي لمجتمع ما في تحديده لنمط حياة الفرد يعمل **كشرط** لنمو الشخصية . وهذه **الشروط الاقتصادية** مختلفة كلية عن **الدوافع الاقتصادية الذاتية** مثل الرغبة في الثروة المادية التي غض النظر عنها عديد من الكتاب من عصر النهضة الى بعض المؤلفين الماركسيين الذين فشلوا في فهم مفاهيم ماركس الرئيسية كدافع سائد للسلوك الانساني وكحقيقة واقعة ، ان الرغبة المسيطرة للثروة المادية هي حاجة فريدة فحسب بالنسبة لحضارات معينة ، ويمكن للظروف الاقتصادية المختلفة ان تخلق معالم الشخصية تمقت الثروة المادية او تكون غير مكترثة بها . ولقد بحثت هذه المشكلة بالتفصيل في مقالتي المنشورة في مجلة Zeirschrift Fur Sozia Lforschuny ليبزج، ١٩٣٢، المجلد الاول ص٢٨ وما بعدها.

الحيــاة : الا وهو الحاجـة الـى التعلق بالعالــم خارج النفس ، الحاجة الــى تجنب الوحـدة . ان الشعور بالوحـدة والعزلة تمامـا يفضي الى الموت . هذا التعلق بالآخرين ليس مطابقا للرابطة الفيزيائيـة . فالفرد قد يكون وحيدا بمعنى فيزيائي لعدة سنوات ومع هذا يمـكن ان يتعلق بالافكار او بالقيم او على الاقل بالانماط الاجتماعيه التي تعطيه شعورا بالتواصل وانه « يمت الى شيء » . ومن جهة أخرى ، قد يعيش وسـط الناس ومع هذا يقهره شعور مطلق بالعزله ، وتكون النتيجة اذا تجاوز الامر حدا معينا حالة الجنون التي تمثلها الاضطرابات الشيزوفرينيه الخاصـه بجنون الفصام . هذا النقص في جانب التعلق بالقيم والرموز والانمـاط يمكننا ان نسميه الوحدة الخلقية ونقرر ان الوحدة الخلقية لا يمكن احتمالها شأنها في هذا شأن الوحدة الفيزيائية او بالاحرى ان الوحدة الفيزيائيـة لا يمكن تحملها الا اذا تضمنت ايضا وحدة خلقية . ان التعلق الروحي بالعالم يمكن ان يتخذ عدة اشكال ، ان الكاهن في صومعته الذي يؤمـن باللـه والسجين السياسي المعزول الذي يشعر بتوحده مع رفاقه من المناضلـين ليسا وحيدين خلقيا . وكذلك النبيل الانجليزي الذي يرتدي رداءه الخاص بتناول الطعام في اطار غريب . وكذلك البورجوازي الصغير الذي بالرغم من عزلته العميقة عن رفاقه يشعر بأنه مرتبط بأمته او برموزها . ان نـوع التعلق بالعالم قد يكون نبيلا او تافها ، ولكن التعلق حتى بأدنى نوع للانموذج مفضل اكثر للغاية على العزلة . ان الدين والقومية ، وكذلك اية عادة واي معتقد مهما يكن عبثا ومحطا ان كان يربط الفرد بالآخرين هي ملاجيء ممـا يخشاه الانسان أيما خشية : العزلة .

ان الحاجة الضاغطة لتجنب العزلة الخلقية قد وصفها بأكبر قوة بلزاك في هذه الفقرة من روايته « معاناة المخترع » .

« ولكن تعلم شيئا واحدا ، صفه في عقلك الذي لا يزال مطواعـا : الانسان لديه ارتعاب من الوحدة . والوحدة الخلقية من كل انواع الوحدة هي أشدها رعبا . ان النساك الاول قد عاشوا مع الله ، لقد سكنوا العالم الاكثر سكانا الا وهو عالم الارواح . ان الفكرة الاولى للانسـان سواء كان مجذوما ام سجينا ، خاطئا ام عاجزا هي : ان يكون له رفيق لقدره . ولكي يشبع هذا الباعث الذي هو الحياة نفسها ، فانه يناشد كل قوته وقدرتـه وطاقته .

هل كان يمكن للشيطان ان يجد رفاقا بدون هذا الشوق المفرط القوة ؟ حول هذه الاطروحة يمكن للانسان ان يكتب ملحمة تكون مقدمة (للفردوس المفقود) لان (الفردوس المفقود ؛ ليس سوى اعتذار عن التمرد » .

ان اية محاولة للاجابة عن سؤال لماذا الخوف من العزلة قوي في الانسان بهذه الدرجة انما تفضي بنا بعيدا عن الطريق الرئيسي الذي نسير فيه في هذا الكتاب . وعلى أية حال ، حتى لا نبث في القارىء شعورا بأن الحاجة الى الشعور بأن الانسان مع الآخرين بها صفة غامضة اسرارية أحب ان أنوه بـ : في أي اتجاه أعتقد أن الاجابة كامنة .

هناك عنصر واحد هام هو ان الناس لا يستطيعون ان يعيشوا بدون نوع من التعاون مع الآخرين . في أي نوع متصور للحضارة يحتاج الانسان الى التعاون مع الاخرين اذا اراد ان يظل حيا سواء بغرض الدفاع عنه ضد الاعداء او ضد اخطار الطبيعة أم لكي يكون قادرا على العمل والانتاج . وحتى روبنسون كروزو كان يصحبه فرايداي ، وبدونه كان من المحتمل لا ان يجن بل ان يموت . وكل شخص يمارس هذه الحاجة لمساعدة الآخرين بشكل خطير وهو طفل . وعلى اساس العجز الواقعي للطفل ان يعتني بنفسه بالنسبة لكل الوظائف الهامة ، فان التواصل مع الآخرين هو مسألة حياة وموت بالنسبة للطفل . وامكانية ترك الطفل وحيدا هي بلا شك اكبر تهديد خطير للوجود الكلي للطفل .

وعلى أية حال ، هناك عنصر آخر يجعل الحاجة الى « الانتماء » ضاغطة للغاية : واقعة الوعي بالذات الذاتي ، ملكة التفكير التي بها يدرك الانسان نفسه كذاتية مفردة مختلفة عن الطبيعة والناس الآخرين . وبالرغم من ان درجة هذا الوعي تختلف كما سوف نشير اليه في الفصل التالي ، فان وجوده يواجه الانسان بمشكلة انسانية تماما : ان الانسان بكونه مدركا لنفسه باعتباره متميزا عن الطبيعة والناس الآخرين ، وبكونه مدركا ـ حتى ولو في عتاقه ـ بالموت والمرض والشيخوخة فانه يشعر بالضرورة بتفاهته وضآلته بالمقارنة مع الكون والآخرين الذين ليسوا « هو » . وما لم يحدث التعلق ، ما لم يكن لحياته معنى ما واتجاه ما ، فانه يشعر بأنه اشبه بهبوة التراب وتقهره تفاهته الفردية . انه يكون عاجزا عن التعلق بأي نظام يعطي لحياته معنى واتجاها ، انه يكون ممتلئا بالشك وهذا الشك يشل قدرته على الفعل ـ اي يشل قدرته على الحياة .

وقبل ان نستطرد ، قد يكون من المفيد ان نلخص ما قد اشير اليه بالنسبة لنظرتنا العامة لمشكلات علم النفس الاجتماعي . ان الطبيعة الانسانية ليست محصلة كلية ثابتة وفطرية بيولوجيا للدوافع كما انها ليست ظلا لا حياة فيه للنماذج الحضارية التي تكيف نفسها معها بنعومة ، انها نتاج التطور الانساني لكنها ايضا لديها ميكانيزمات معينة وقوانين معينة كامنة . هناك عوامل معينة في طبيعة الانسان ثابتة ولا تتغير : ضرورة اشباع الدوافع المشروطة فسيولوجيا وضرورة تجنب العزلة والوحدة الخلقية . ولقد رأينا إن الفرد عليه ان يتقبل نمط الحياة القائم في نظام الانتاج والتوزيع الخاص بأي مجتمع محدد . وفي عملية التكيف الدينامي مع الحضارة ، يتطور عدد من الدوافع القوية التي تحرك الافعال والمشاعر الخاصة بالفرد . وقد يكون الفرد واعيا بهذه الدوافع أو لا يكون واعيا بها ، ولكنها قوية وتتطلب الاشباع طالما انها تطورت . انها تصبح قوى قوية وهي تصبح بدورها فعالة في تعديل العملية الاجتماعية . اما كيف تتفاعل العوامل السيكولوجية والايديولوجية والاقتصادية وما هي النتيجة العامة التي يمكن ان يستخلصها الانسان من هذا التفاعل فأمر ستجري مناقشته فيما بعد في خلال تحليلنا لحركة الاصلاح والفاشية (١) . وستتركز هذه المناقشة دائما حول الاطروحة الرئيسية لهذا الكتاب وهي ان الانسان كلما اكتسب الحرية بمعنى البزوغ من التوحد الاصيل مع الانسان والطبيعة وكلما أصبح « فرديا » لا يكون امامه خيار سوى انه يتوحد مع العالم في تلقائية الحب والعمل المنتج او البحث عن نوع من الامان عن طريق روابط مع العالم حيث تتحطم حريته وتكامله مع نفسه المفردة (٢) .

---

١ ـ سوف اناقش ، في تذييل ينضاف ، بشيء اكثر تفصيلا الجوانب العامة للتداخل بين القوى السيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية .

٢ ـ بعد اتمام هذه المخطوطة ظهرت دراسة للجوانب المختلفة للحرية في كتاب «الحرية، معناها» تحت اشراف وتخطيط ر.ن. أنستشن ، نيويورك ، ١٩٤٠ . واحب ان انوه هنا بصفة خاصة لابحاث هنري برجسون وجون ديوي و ر.م. ماك ايفر ، ك. ريزلر ، وبول تيليش . انظر ايضا كارل شتورمان **DerMensch auf der Flucht** برلين، ١٩٣٢ .

الفصل الثاني

بزوغ الفرد وضبابية الحرية

قبل ان نصل الى موضوعنا الرئيسي ـ مسألة مـاذا تعني الحريـة للانسان الحديث ولماذا وكيف يحاول الهرب منها ـ علينا اولا ان نناقش مفهوما قد يبدو بعيدا عن الواقع ، وعلى اية حال فهو ضروري لفهم تحليل الحرية في المجتمع الحديث ، واعني به مفهوم ان الحرية تميز الوجود الانساني كوجود انساني وزيادة على ذلك فان معناها يتغير حسب درجة وعي الانسان وتصوره لنفسه ككائن مستقل ومنفصل .

لقد بدأ التاريخ الاجتماعي للانسان ببزوغه من حالة التوحد مع العالم الطبيعي الى وعي بنفسه كذاتية منفصلة عن الطبيعة والناس المحيطين به . ومع هذا ظل هذا الوعي وعيا معتما للغاية لفترات طويلة من فترات التاريخ. لقد استمر الفرد في ان يظل مرتبطا تماما بالعالم الطبيعي والاجتماعي الذي منه بزغ ، وبينما هو يدرك جزئيا نفسه كذاتية منفصلة ، شعر ايضا بأنه جزء من العالم الذي حوله. ويبدو ان العمليةالنامية لبزوغ الفرد من روابطه الاصلية ، وهي عملية يمكن ان نسميها بـ « الاصطبـاغ بالصبغة الفردية » Individuation ـ يبدو ان هذه العملية قد وصلت ذروتها في التاريخ الحديث في القرون الواقعة بين حركة الاصلاح والعصر الراهن .

ونحن نجد العملية نفسها في تاريخ حياة الفرد . ان الطفل يولد عندما

لا يعود متحدا مع أمه ويصبح ذاتية بيولوجية منفصلة عنها . ومع هـذا ، بينما يكون هذا الانفصال البيولوجي هو بداية الوجود الانساني الفـردي ، يظل الطفل ــ وظيفيا ــ متحدا مع أمه لفترة طويلة .

وطالما ان الفرد لم يقطع بعد الحبل السري الذي يربطه بالعالم الخارجي ــ ونحن نتحدث هنا مجازيا ــ فان الحرية تنقصه ، غير ان هذه الروابـط تعطيه الامان وشعورا بالانتماء وبأنه مؤسس جذريا في مكان ما . وانا أحب ان اسمي هذه الروابط التي توجد قبل ان تنتهي عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية الى البزوغ الكامل للفرد بـ « الروابط الاولية ».انها روابط عضوية بمعنى انها جزء من التطور الانساني العادي ، انها تتضمن نقصا للفردانية ، لكنها ايضا تعطي امانا ومتجها للفرد . انها الروابط التي تربط الطفل بأمه او عضو المشاعية البدائية بقبيلته والطبيعة ، او رجـل العصور الوسطى بالكنيسة او طائفته الاجتماعية . وبمجرد الوصول الى مرحلة الاصطبـاغ الكامل بالصبغة الفردية وبمجرد ان يصبح الفرد متحررا من هذه الروابط الاولية فانه يواجه بمهمة جديدة : ان يوجه نفسه ويغرسها في العالم وان يجد الامان بطرق أخرى غير تلك الطرق المميزة لوجوده السابق علىالفردية. اذن فان للحرية معنى مختلفا عن المعنى الذي كان لها قبل الوصول الى هذه المرحلة من التطور . ومن الضروري ان نتوقف هنا ونوضح هـذه المفاهيم بمناقشتها بشكل اكثر تجسدا فيما يتعلق بالفرد والتطور الاجتماعي .

ان التغير الفجائي نسبيا منالوجود الجنيني الى الوجود الانساني وقطع الحبل السري يشكلان استقلال الطفل عن جسم الام . غير ان هذا الاستقلال ليس حقيقيا الا بالمعنى الفج الخاص بانفصال جسمين . فالطفـل بالمعنى الوظيفي يظل جزءا من الام . انه يتغذى ويحمل ويعتنى به في كل مضمار حيوي من جانب الام . وفي بطء يتوصل الطفل الى اعتبار الام والموضوعات الاخرى ذوات منفصلة عنه . وهناك عامل في هذه العملية هـو التطـور العصبي والجسماني العام للطفل ، انه قدرة الطفل على استيعاب الاشيـاء ــ جسمانيا وذهنيا ــ والسيطرة عليها . وهو من خلال نشاطه يعيش عالما خارجه . وتتسارع عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية بالتربية . وهـذه العملية تستلزم عددا من الاحباطات والمحظورات تغـير دور الام الى دور شخص له اغراض مختلفة تتصارع مع رغبات الطفل بل تغـيره الى دور

شخص معاد وخطر (١) . وهذا التطاحن الذي هو جانب واحد من العملية التربوية وليس العملية كلها بالمرة ، هو عامل هام في الفصل بشكل حاد بين «الأنا» و «الأنت» .

وتنقضي اشهر قليلة بعد الميلاد حتى قبل ان يميز الطفل شخصا آخر كشخص آخر ويكون قادرا على ان يستجيب بابتسامة وتنقضي سنوات قبل ان يكف الطفل عن خلط نفسه بالعالم(٢). وحتى ذياك الوقت، يظهر الطفل النوع الخاص للتمركز الذاتي النمطي للاطفال ، وهو تمركز ذاتي لا يستبعد الرقة نحو الآخرين والاهتمام بهم حيث ان « الاخرين » لم يعاشوا بعد على نحو محدد كمنفصلين حقا عنه . ولهذا السبب عينه ، فان اعتماد الطفل على السلطة في هذه السنوات الاولى له معنى آخر غير معنى الاعتماد على السلطة بعد هذا . ان الوالدين ، أو السلطة مهما تكن ، لا يعدان بعد ذاتية منفصلة اساسا ، انهما جزء من عالم الطفل ، وهذا العالم لا يزال جزءا من الطفل ، اذن فان الخضوع لهما له صفة مختلفة عن نوع الخضوع الذي يوجد بمجرد ان يصبح الطرفان منفصلين حقا .

وهناك وصف فريد ممتاز لوعي مفاجىء لطفلة في العاشرة لفرديتها نجده في « الريح المشتدة في جامايكا » تأليف ر. هيوز :

« وحينئذ حدثت واقعة لاميلي لها أهمية قصوى . لقد ادركت فجأة من هي . وليس هناك تعليل يمكن ان يتبينه المرء يجعله يتساءل لماذا لم يحدث لها ما حدث قبل هذا بخمس سنوات او حتى بعد هذا بخمس سنوات ، كما انه ليس هناك من تعليل على الاطلاق يبين لماذا حدث لها بعد الظهر هذا بالذات . لقد كانت تلعب في ركن منزو في المنعطف وراء مرفاع المرساة (والذي علقت عليه مخلب شيطان ليكون مطرقة باب) ولما ضاقت ذرعا باللعب أخذت تتجول دون هدف في الخلف وهي تفكر في ضبابية في بعض التخيلات وملكة الجنيات عندما سطع فجأة في عقلها انها هي هي .

---

١ ــ يجب التنويه هنا بان الاحباط الغرزي في حد ذاته لا يثير عداوة . بل تعويق التوسع ، وتحطيم محاولة الطفل تأكيد نفسه ، والعداوة المشعة من الوالدين ــ بالاختصار جو الكبت ــ هو الذي يخلق في الطفل الشعور بالعجز والعداوة المتفجرة منه .

٢ ــ جان بياجيه : «الحكم الخلقي للطفل» ، لندن ، ١٩٣٢ ، ص ٤٠٧ عن هـ. اس. سوليفان ، المرجع المذكور ، ص ١٠ وما بعدها .

لقد تجمدت في وضعها ، وبدأت تتطلع الى كل شخصها الذي جاء في مجال بصرها . انها لم تستطع ان ترى كثيرا سوى منظر ضيق من الامام لمقدمة ردائها ويديها عندما رفعتهما لتفحصهما ، ولكن كان هذا كافيا بالنسبة لها لتكوّن فكرة مشوشة عن الجسد الصغير الذي أدركت فجأة أنه جسدها .

لقد بدأت تضحك ، بل كانت بالاحرى ساخرة : « جسنا » . لقد فكرت في الواقع : « تخيلي انك من بين كل الناس يجري اصطيادك هكذا ! انك لن تستطيعي منه مهربا الآن ، لن تهربي لوقت طويل : عليك ان تمضي وانت طفلة تنمو وتكبر قبل ان تصيبك هذه المزحة الجنونية !» .

ولما كانت عاقدة العزم على تجنب أي توقف لهذه الفرصة العامة للغاية، بدأت تتسلق سلم الحبال الخاص بالبحارة في طريقها الى السارية المفضلة عندها عند الصاري . وفي كل لحظة كانت تحرك ذراعا او ساقا بهذه الحركة البسيطة . وعلى اية حال ادهشها من جديد ان تجد انهما يطيعانها بسهولة . وبالطبع اخبرتها الذاكرة انهما دائما يفعلان هكذا من قبل : ولكن من قبل لم تدرك اطلاقا كيف ان هذا مدهش . ولما استقرت على السارية بدأت تفحص جلد يديها بأكبر عناية : لقد كان جلدها **هي** . فأزاحت جانبا رداءها من عند الكتف ، ولما تطلعت الى جسدها من الداخل لتتأكد انها ما زالت مستمرة تحت ملابسها جذبته الى أعلى حتى يلامس وجنتها . وان احتكاك وجهها بالجزء العريان الدافىء من كتفها أعطاها رعدة مريحة كما لو كانت ملاطفة من صديق . ولكن سواء جاءها شعورها من وجنتها ام من كتفها ، وسواء من كان الملاطف ومن كان الملاطف به فما من تحليل يمكن ان يخبرها به .

ولما اقتنعت تماما بهذه الحقيقة المذهلة انها الآن اميلي باس – ثورنتون (لما ضغطت على كلمة «الان» فانها لا تعرف لانــه من المؤكد انها لم تتخيل سخف التناسخ بأنها شخص آخر من قبل) فانها بدأت بجد تقدر ما انتابها».

فكلما نما الطفل والى المدى الذي تنقطع عنده الروابط الاولية تطــور بحثه عن الحرية والاستقلال . غير ان مصير هذا البحث لا يمكن فهمه كاملا الا اذا أدركنا الصفة الجدلية في هذه العملية الخاصة بنمو الاصطبــاغ بصبغة فردية .

ولهذه العملية جانبان : الجانب الاول ان الطفل ينمو أقوى من الناحية الجسمانية والانفعالية والذهنية . وفي كل مجال من هذه المجالات ينمو النشاط والحدة . وفي الوقت نفسه تزداد هذه المجالات تكاملا ، ويتطور بناء منظم يسترشد بارادة الفرد وعقله . فاذا نحن اطلقنا على هذا الكل المنظم والمتكامل للشخصية اسم النفس ، فاننا نستطيع ان تقول بالمثل **ان جانب عملية النمو للاصطباغ بالصبغة الفردية هو نمو قوة النفس** . ان الذي يقيم حدود نمو الاصطباغ بصبغة فردية والنفس هو الظروف الفردية في جانب فحسب ، لكن الذي يقيمها اساسا انما هو الظروف الاجتماعية ، فبالرغم من ان الفروق بين الافراد في هذا المضمار تبدو كبيرة ، الا ان كل مجتمع يتميز بمستوى معين من الاصطباغ بصبغة فردية لا يستطيع ان يتجاوزه الافراد العاديون .

والجانب الآخر لعملية الاصطباغ بصبغة فردية هو **الشعور المتنامي بالوحدة** . ان الروابط الاولية تقدم الامان والاتحاد الرئيسي مع العالم خارج النفس. وبقدر ما يبزغ الطفل من ذلك العالم يصبح واعيا بأنه وحيد، وبأنه ذاتية منفصلة عن كل الآخرين . وهذا الانفصال عن العالم الذي يعد بالمقارنة مع الوجود الفردي قويا وشديدا بشكل مطلق بل وغالبا ما يكون مهددا وخطرا انما يخلق شعورا بالعجز والقلق . وطالما ان الانسان جزء متكامل مع ذلك العالم غير مدرك لامكانات ومسؤوليات الفعل الفردي فانه لا مبرر للخوف منه. وعندما يصبح الانسان فردا، فانه يقف لوحده ويواجه العالم في كل جوانبه الحافلة بالخطر والمفرطة القوة .

وتنشأ الدوافع للكف عن الفردية وللتغلب على الشعور بالوحدة والعجز وذلك عن طريق انغمار الانسان انغمارا تاما في العالم الخارجي . وعلى اية حال ، فان هذه الدوافع والروابط الجديدة الناجمة عنها لا تتطابق مع الروابط الاولية التي تقطعت في عملية النمو نفسها . وكما ان الطفل لا يستطيع اطلاقا ان يرتد الى رحم الام فيزيائيا ، فانه بالمثل لا يستطيع اطلاقا ان يقلب ـ نفسيا ـ عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية . والمحاولات التي تبذل لتحقيق هذا تفترض بالضرورة طابع الخضوع حيث لا يستأصل التناقض الرئيسي بين السلطة والطفل الذي يخضع لها . قد يشعر الطفل بشكل واع بالامان والاشباع ، لكنه يدرك لاشعوريا ان الثمن الذي يدفعه هو الكف عن قوة وتكامل نفسه . وهكذا ، فان نتيجة الخضوع هو عكس ما

يراد به : الخضوع يزيد من قلق الطفل ويخلق في الوقت نفسه العداوة والتمرد ويزداد ارتعابا لانه موجه ضد الاشخاص أنفسهم الذين ظل الطفل ــ او اصبح ــ يعتمد عليهم .

وعلى اية حال فان الخضوع ليس هو الطريق الوحيد لتجنب الوحدة والقلق . فالطريق الآخر ، الطريق الوحيد المثمر والذي لا ينتهي الى صراع لا يحل هو طريق **العلاقة التلقائية بين الانسان والطبيعة** وهي علاقة تربط الفرد بالعالم دون ان تستأصل فرديته . هذا النوع من العلاقة ــ واقصى تعبير عنها نجده في الحب والعمل المنتج ــ قائم في تكامل وقوة الشخصية الكلية ومن ثم فان هذا النوع من العلاقة خاضع للحدود نفسها التي توجد بالنسبة لنمو النفس .

ان مشكلة الخضوع والنشاط التلقائي كنتيجتين ممكنتين لنمو الاصطباغ بصبغة فردية ستجري مناقشتها فيما بعد بالتفصيل ، وكل ما أريده هنا هو ان اشير الى المبدأ العام ، الى العملية الجدلية التي تنشأ عن نمو الاصطباغ بصبغة فردية وعن نمو حرية الفرد . ان الطفل يصبح اكثر حرية لكي يطور ويعبر عن نفسه الفردية غير عابىء بتلك الروابط التي كانت تحدها . غير ان الطفل يصبح ايضا اكثر تحررا **من** عالم يعطيه الامان واليقين . ان عملية الاصطباغ بصبغة فردية هي عملية نمو قوة وتكامل الشخصية الفردية ، لكنها في الوقت نفسه عملية تفقد فيها التوحد الاصيل مع الآخرين والتي فيها يصبح الطفل اكثر انفصالا عنهم . وقد ينتهي هذا الانفصال المتنامي الى عزلة تكون لها صفة الدمار وتخلق قلقا متوترا واضطرابا ، وقد تنتهي الى نوع جديد من القربى والتضامن مع الآخرين اذا كان الطفل قادرا على تطوير القوة الباطنية والانتاجية باعتبارهما مقدمة هذا النوع الجديد من التعلق بالعالم .

فاذا كانت كل خطوة في اتجاه الانفصال والاصطباغ بالصبغة الفردية يقابلها نمو للنفس ، فان تطور الطفل يكون تطورا متناغما . وعلى اية حال لا يحدث هذا . فبينما تحدث عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية على نحو آلي فان نمو النفس يتعرقل لاسباب عديدة فردية واجتماعية . وتنتهي هذه الهوة بين هذين التيارين الى شعور لا يطاق بالعزلة والعجز ، وهذا يفضي

بدوره الى آليات نفسية توصف فيما بعد بأنها **آليـــات اوميكانيزمـــات الهـروب** .

ومن الناحية العرقية ايضا يمكن تمييز تاريخ الانسان بأنه عملية تنمية الاصطباغ بصبغة فردية ونمو الحرية . لقد بزغ الانسان من المرحلة السابقة على الحقبة الانسانية بالخطوات الاولى في اتجاه أن يصبح متحررا مـــن الغرائز الاكراهية . فاذا نحن فهمنا بالغريزة انموذجا للسلولشالنوعي الذي يتحدد بأبنية عصبية قائمة، فانه يمكن ملاحظة تيار جلي الوضوح في المملكة الحيوانية (١) . فكلما كان الحيوان أدنى في سلم التطور زاد تكيفه مـــع الطبيعة وانضبطت اوجه نشاطه بميكانيزمات الفعل الغرزي والمنعكس . ان التنظيمات الاجتماعية الشهيرة لبعض الحشرات انما تخلقها الغرائز تماما . ومن جهة أخرى ، كلما كان الحيوان أرقى في سلم التطور ، زادت مرونـــة انموذج الفعل وقل اكتمال التكييف البنائي الذي نجده ساعة الميلاد . ويصل هذا التطور ذروته مع الانسان ، انه أعجز الحيوانات قاطبة ساعة الميلاد . ان تكيفه مع الطبيعة انما يقوم اساسا على عملية التعلم لا عـلى الحتميـــة الغرزية . « ان الغريزة ... هي مقولة متناقضة ان لم نقل مختفيـــة في الاشكال الحيوانية العليا وخاصة في الانسان» (٢) .

يبدأ الوجود الانساني عندما يتجاوز نقص تثبيت الفعل عن طريـــق الغرائز حدا معينا ، عندما يفقد التكيف مع الطبيعة طابعه الاكراهي ، عندما لا تعود طريقة الفعل ثابتة عن طريق الميكانيزمات المعطاة وراثيا . بقول آخر، **ان الوجود الانساني والحرية هما منذ البداية غير منفصلـــين** . الحريـــة مستخدمة هنا لا بمعناها الايجابي « حرية لـ » بل بمعناها السلبي « تحرر من » ألا وهي تحرر من الجبرية الفريزية لافعاله .

ان الحرية بالمعنى الذي جرت مناقشة هي هدية غامضة ، ان الانسان

---

١ ــ هذا التصور للغريزة لا يجب ان يختلط مع تصور يتحدث عن الغريزة كدافع مشروط فسيولوجيا (مثل الجوع والعطش وما الى ذلك) ، ويكون اشباعها بطرق هي في ذاتها غير ثابتة ومحددة وراثيا .

٢ ــ ل. برنارد «الغريزة» نيويورك ، ١٩٢٤ ، ص ٥٠٩ .

يولد بدون تجهيز للفعل الملائم الذي يملكه الحيوان (١) ، انه معتمد على والديه لفترة اطول من اعتماد الحيوان ، وان ردود افعاله على محيطه اقل سرعة واقل تأثيرا عن الافعال الفرزية المنتظمة على نحو آلي . انه يخوض في جميع المخاطر والمخاوف التي يتضمنها هذا النقص للتجهيز الفرزي . ومع هذا فان عجز الانسان هذا هو الاساس الذي منه نبع التطور الانساني، **ان الضعف البيولوجي للانسان هو شرط الحضارة الانسانية .**

ان الانسان منذ بداية وجوده مواجه بالاختيار بين الاتجاهات المختلفة للفعل . اما عند الحيوان فهناك سلسلة لا تنقطع من ردود الافعال تبدأ بباعث قبل الجوع وتنتهي بسير للفعل محدد بصرامة بشكل او بآخر ، وهو فعل يطيح بالتوتر الذي يخلقه الباعث . أما في الانسان فان تلك السلسلة تتقطع . ان الباعث موجود هناك ولكن نوع الاشباع « مفتوح » أي عليه ان يختار بين سيرورات مختلفة للفعل . فبدلا من فعل غرزي محدد من قبل ، على الانسان ان يزن السيرورات المكنة للفعل في عقله ، انه يبدأ يفكر . انه يغير دوره نحو الطبيعة من ذلك التكيف السلبي المحض الى تكيف فعال : انه ينتج . انه يخترع الادوات ، و ، بينما يسيطر هكذا على الطبيعة ، يفصل نفسه عنها على نحو متزايد . انه يصبح مدركا ــ في عتاقه ــ لنفسه ــ او بالاحرى لجماعته ــ باعتباره غير متطابق مع الطبيعة. ويخيم عليه ان مصيره هو مصير مأساوي : ان يكون جزءا من الطبيعة ومع هذا يتجاوزها . انه يصبح واعيا بالموت باعتباره قدره الاقصى حتى لو حاول ان ينكره في الشطحات الخيالية المتنوعة .

وهناك عرض يعطي بصفة خاصة العلاقة الرئيسية بين الانسان والحرية هو ما نجده في الاسطورة الانجيلية عن طرد الانسان من الفردوس .

ان الاسطورة تقيم توحيدا بين بداية التاريخ الانساني وفعل الاختيار ، لكنها تضع كل التأكيد على خطيئة هذا الفعل الاول للحرية والمعاناة المترتبة عليه . لقد عاش الرجل والمراة في حديقة عدن في تناغم تام كل منهما مع الآخر ومع الطبيعة . لقد كان هناك سلام ولم تكن هناك ضرورة للعمل ، لم

---

١ ــ عن رالف لينتون «دراسة الانسان» لندن ، ١٩٣٦ ، الفصل الرابع .

يكن هناك اختيار ، لم تكن هناك حرية ، لم يكن هناك تفكير بالتالي . ولقد حرم على الانسان ان يأكل من شجرة معرفة الخير والشر . لقد تصرف ضد امر الرب ، لقد حطم حالة التناغم مع الطبيعة الذي هو جزء منها دون ان يتجاوزها . وبعد هذا ــ أساسا ــ خطيئة من وجهة نظر الكنيسة التي تمثل السلطة . ان التصرف ضد أوامر الرب يعني تحرير نفسه من الاكراه والبزوغ من الوجود اللاشعوري للحياة السابقة على الحقبة الانسانية الى مستوى الانسان . ان التصرف ضد الله أو السلطة ، وارتكاب المعصية ، هو في جانبه الانساني الايجابي الفعل الاول للحرية اي الفعل **الانساني** الاول . في الاسطورة تكون الخطيئة في جانبها الصوري هي التصرف ضد امر الرب ، وهي في جانبها المادي هي الاكل من شجرة المعرفة . ان فعل المعصية كفعل للحرية هو بداية العقل . والاسطورة تتحدث عن نتائج أخرى لفعل الحرية الاول . لقد تحطم التناغم الاصيل بين الانسان والطبيعة . لقد اعلن الرب الحرب بين الرجل والمراة ، والحرب بين الطبيعة والانسان . لقد اصبح الانسان منفصلا عن الطبيعة ، لقد اتخذ الخطوة الاولى نحو ان يصبح انسانا بأن يصبح « فردا » . لقد ارتكب الفعل الاول للحرية . ان الاسطورة تؤكد على المعاناة الناجمة عن هذا الفعل . ان الانسان وهو يتجاوز الطبيعة، وهو مغترب عن الطبيعة والبشر الآخرين ، يجد نفسه عاريا ، خجلان . انه وحيد وحر ومع هذا عاجز وخائف . والحرية المكتسبة الجديدة تبدو كلعنة ، انه **حر من** القيد الحلو للفردوس ، لكنه ليس حرا **لكي** يتحكم في نفسه ويحقق فرديته .

« التحرر من » ليس متطابقا مع الحرية الايجابية ، « الحرية لـ » ان بزوغ الانسان من الطبيعة هو عملية طويلة مستخلصة ، انه الى حد كبير يظل مقيدا بالعالم الذي منه ظهر ، انه يظل جزءا من الطبيعة ــ التربة التي يعيش عليها ، الشمس والقمر والنجوم ، الشجر والازهار ، الحيوانات ، ومجموع الناس الذين يرتبط معهم بروابط الدم . والادياء البدائية شاهد على شعور الانسان بتوحده مع الطبيعة . فالطبيعة الحية وغير الحية جزء من عالمه الانساني ، او كما يمكن للانسان ان يضع الامر ، انه لا يزال جزءا من العالم الطبيعي .

هذه الروابط الاولية تسد الطريق امام تطوره الانساني الكامل ، انها

تقف في طريق تطوير عقله وقدراته النقدية ، انها لا تدعه يعرف نفسه والآخرين الا من خلال وسيط مشاركته أو مشاركتهم في قبيلة او جماعة اجتماعية او دينية لا كبشر ، بقول آخر ، انها تقف عقبة في طريق تطوره كفرد حر محدد لذاته منتج . ولكن بالرغم من ان هذا جانب ، هناك جانب آخر . هذا التوحد مع الطبيعة والقبيلة والدين يعطي الفرد امانا . انه يمت الى ، انه مغروس في كل مبنى يكون له فيه مكان لا جدال فيه . انه قد يعاني من الجوع او القهر ، لكنه لا يعاني من أسوأ الآلام الوحدة الكاملة والشك الكامل .

اننا نتبين ان عملية نمو الحرية الانسانية لها الطابع الجدلي نفسه الذي لاحظناه في عملية النمو الفردي. فمن جهة ، انها عملية نمو القوة والتكامل، السيادة على الطبيعة ، نمو قوة العقل الانساني ونمو التضامن مع البشر الآخرين . ولكن من جهة اخرى نجد ان هذا الاطباغ المتنامي بصبغة فردية يعني تنمية العزلة والقلق ومن ثم نمو الشك فيما يتعلق بدور الانسان في الكون ومعنى حياة الانسان والشعور النامي بعجز الانسان ولا معناه كفرد .

فاذا كانت عملية تطور الجنس البشري عملية متناغمة ــ اذا كانت تتبع خطة معينة ــ اذن فان كلا جانبي التطور ــ نحو القوة ونحو الاصطباغ بالصبغة الفردية ــ يتوازنان تماما . وكما هو الواقع فان تاريخ البشرية هو تاريخ للصراع والنزاع . ان كل خطوة في اتجاه نحو الاصطباغ بالصبغة الفردية انما تهدد الناس باشكال جديدة للقلق . فاذا تقطعت الروابط الاولية مرة فانها لا تترابط ثانية ، واذا فقد الفردوس مرة فان الانسان لا يستطيع ان يسترده . وليس هناك سوى حل واحد ممكن متبع لعلاقة الانسان المتفرد مع العالم : تضامنه الفعال مع كل البشر ونشاطه التلقائي وحبه وعمله الذي يوحده مرة اخرى مع العالم لا عن طريق الروابط الاولية بل كفرد حر ومستقل .

وعلى اية حال، اذا لم تقدم الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تعتمد عليها العملية الكلية للاصطباغ الانساني بصبغة فردية ــ اذا لم تقدم هذه الظروف اساسا لتحقيق الفردية بالمعنى الذي ذكر توا ، بينما الناس في الوقت نفسه قد فقدوا تلك الروابط التي تمنحهم الامان ، فان

هذه الهوة تجعل الحرية عبئا لا يطاق . انها حينئذ تصبح متماثلة مع الشك، مع نوع من الحياة ينقصها المعنى والاتجاه . وتنشأ الاتجاهات القوية للهرب من هذا النوع من الحرية الى الخضوع او الى نوع من العلاقة بين الانسان والعالم تعد بتخفيف من الزعزعة حتى ولو حرمت الفرد من حريته .

ان التاريخ الاوربي والامريكي منذ نهاية العصور الوسطى هو تاريخ البزوغ الكامل للفرد . انه عملية بدأت في ايطاليا في عصر النهضة ولا تبدو الآن الا انها قد وصلت الى ذروة الانحدار . لقد اقتضى الامر اربعمائة سنة لتحطيم عالم العصور الوسطى وتحرير الناس من اشد القيود ظهورا . ولكن، بينما الفرد قد نما في مضامير عديدة، وتطور ذهنيا وانفعاليا وشارك في الانجازات الحضارية بدرجة لم يسمع عنها مثيل من قبل ، فان الهوة بين «الحرية من» و«الحرية لـ» قد نمت ايضا . ونتيجة هذا التناسب العكسي بين الحرية من اي قيد ونقص الامكانيات للتحقق الايجابي للحرية والفرد ان الامر وصل في اوربا الى هرب شديد من الحرية الى قيود جديدة او على الاقل الى عدم اكتراث كامل .

وسوف نبدأ دراستنا بمعنى الحرية للانسان الحديث بتحليل للساحة الحضارية في اوربا خلال اواخر العصور الوسطى وبداية الحقبة الحديثة . وفي هذه الفترة ، طرأ على الاساس الاقتصادي للمجتمع العربي تغيرات شديدة صاحبها تغير شديد مماثل في بناء شخصية الانسان. وحينئذ تطور مفهوم جديد للحرية وجد تعبيره الشديد الايديولوجي الدال في العقائد الدينية الجديدة والخاصة بحركة الاصلاح. وان اي فهم للحرية في المجتمع الحديث يجب ان يبدأ بتلك الفترة التي وضعت فيها أسس الحضارة الحديثة لان هذه المرحلة التشكيلية للانسان الحديث تسمح لنا بشكل اشد جلاء عن اي حقبة اخرى متأخرة ان نتبين المعنى الضبابي الحرية الذي كان سيعمل عمله طوال الحضارة الحديثة : من جهة الاستقلال المتزايد للانسان عن السلطات الخارجية ومن جهة اخرى عزلته المتزايدة والشعور المترتب بلا جدوى الفرد وعجزه . ان فهمنا للعناصر الجديدة في بناء شخصية الانسان انما يعززه دراسة أصولها فتحليل الصفات الجوهرية للرأسمالية والاصطباغ بالصبغة الفردية في جذورهما يتمكن الانسان من مقابلتهما بنظام اقتصادي ونمط للشخصية مختلف عن نمطنا . هذه المقابلة عينها تعطي منظورا افضل لفهم الاشياء المميزة للنظام الاجتماعي الحديث وكيف شكل بناء طابع الناس

الذين يعيشون فيه والروح الجديدة التي ترتبت على هذا التغير في الشخصية .

وسوف يبين الفصل التالي ايضا ان فترة عصر الاصلاح اكثر تشابها مع الوضع المعاصر الذي قد يبدو للوهلة الاولى ؛ فكأمر واقع ، نجد انه بالرغم من كل الاختلافات الظاهرة بين الحقبتين من المحتمل بأنه لا توجد حقبة اخرى منذ القرن السادس عشر تشبه حقبتنا بهذا القدر من الالتصاق بالنسبة للمعنى الضبابي للحرية . ان حركة الاصلاح هي جذر لفكرة الحرية الانسانية والذاتية الانسانية كما هما ماثلتان في الديمقراطية الحديثة . وعلى اية حال ، بينما يجري دائما تأكيد على هذا الجانب وخاصة في الدول غير الكاثوليكية ، فان جانبها الآخر ــ التأكيد على نذالة الطبيعة الانسانية ، عقم وعجز الفرد وضرورة ان يخضع الفرد لقوة خارج نفسه ــ هذا الجانب قد أهمل . هذه الفكرة عن عدم جدارة الفرد وعجزه الرئيسي في الاعتماد على نفسه وحاجته الى الخضوع هي ايضا الاطروحة الرئيسية لايديولوجية هتلر التي ينقصها ــعلى اية حالــ التأكيد على الحرية والمبادىء الخلقية القائمة في البروتستنتانية .

هذه المشابهة الايدولوجية ليست السبب الوحيد الذي يجعل دراسة القرنين الخامس عشر والسادس عشر نقطة بداية مثمرة بصفة خاصة لفهم الساحة الراهنة . هناك ايضا تشابه رئيسي في الموقف الاجتماعي . وسأحاول ان أبين كيف ان هذا التشابه مسئول عن المشابهة الايديولوجية والسيكولوجية . ثم ، ان هناك قطاعا عريضا من السكان مهدد الآن في طريقته التقليدية في الحياة بالتغيرات الثورية في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي ؛ وبصفة خاصة نجد ان الطبقة الوسطى ــ كما هو حادث اليوم ــ تهددها قوة الاحتكارات والقوة المتفوقة لرأس المال ، وهذا التهديد له تأثير هام على روح وإيديولوجية القطاع المهدد من المجتمع بتعزيز شعور الفرد بالوحدة واللاجدوى .

الفصل الثالث

الحرية في عصر الاصلاح

١ ـ الخلفية التاريخية للعصور الوسطى وعصر النهضة .

لقد تشوهت صورة العصور الوسطى (١) بطريقتين . لقد تطلعت

---

١ ـ اننا ونحن نتحدث عن «مجتمع العصور الوسطى» و«روح العصور الوسطى» مقابل «المجتمع الراسمالي» انما نتحدث عن نمطين مثاليين . فمن الناحية الواقعية لم تنته العصور الوسطى بالطبع فجأة عند نقطة ما وظهر المجتمع الحديث الى الحياة عند نقطة اخرى . وان جميع القوى الاقتصادية والاجتماعية المميزة للمجتمع الحديث قد تطورت داخل المجتمع في العصور الوسطى في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر . وفي اواخر العصور الوسطى كان دور رأس المال ينمو وكذلك التطاحن بين الطبقات الاجتماعية في المدن . وكما يحدث دائما في التاريخ ، فان جميع عناصر النظام الاجتماعي الجديد كانت قد تطورت من قبل في النظام الاقدم الذي حل محله النظام الجديد . ولكن على حين انه من المهم ان نتبين عدد العناصر الحديثة الموجودة في اواخر العصور الوسطى وعدد عناصر العصور الوسطى استمرت في الوجود في المجتمع الحديث ، فان اي فهم نظري للعملية التاريخية سيكف اذا حاول الانسان بالتاكيد على الاستمرارية ان يقلل من الفروق الاساسية بين المجتمع في العصور الوسطى والمجتمع الحديث ، او رفضه مفاهيم مثل «مجتمع العصور الوسطى» و«المجتمع الرأسمالي» لانها ابنية غير علمية . مثل هذه المحاولات تحت ستار الموضوعية والدقة العلميتين انما ترد بالفعل البحث العلمي الى جمع تفاصيل عديدة وتقفل الباب في وجه اي فهم لبناء المجتمع وديناميته .

العقلانية الحديثة الى العصور الوسطى على انها فترة مظلمة اساسا . لقد اشارت الى النقص الهام في الحرية الشخصية والى استغلال حشود الناس من جانب اقلية صغيرة والى ضيق أفقها الذي جعل من فلاح الريف المجاور غريبا خطرا متوجسا بالنسبة لساكن المدينة — ولا نتحدث عن شخص من بلد آخر — والى خرافتها وجهلها . ومن جهة اخرى اصطبغت العصور الوسطى بطابع مثالي في معظمها من جانب الفلاسفة الرجعيين ولكن حدث هذا ايضا من جانب النقاد المتقدمين للرأسمالية الحديثة . لقد اشاروا الى معنى التضامن وتبعية الاحتياجات الاقتصادية للاحتياجات الانسانية ومباشرة العلاقات الانسانية وعينيتها والمبدأ المجاوز للقومية الخاص بالكنيسة الكاثوليكية والشعور بالامان الذي كان صفة مميزة للانسان في العصور الوسطى . وكلتا الصورتين صحيحتان ، وما يجعلهما معا مخطئتين هو الاخذ باحداهما واغلاق العين عن الاخرى .

ان ما يميز المجتمع في العصور الوسطى عن المجتمع الحديث هو نقصه من الحرية الفردية . لقد كان كل فرد في الفترة المبكرة مقيدا بدوره في النظام الاجتماعي. لم تكن أمام الانسان سوى فرصة واهنة للتحرك اجتماعيا من طبقة الى اخرى ، بل لا يكاد يكون قادرا على الحركة حتى جغرافيا من مدينة الى اخرى او من بلد الى آخر . وفيما عدا استثناءات قليلة عليه ان يمكث حيث وُلد . بل انه كان في الاغلب غير حر في ان يلبس كما يهوى او ان يأكل كما يشاء . وكان على الاسطى ان يبيع حسب سعر معين وكان على الفلاح ان يبيع عند مكان معين . وكان محرما على عضو النقابة ان يفشي اية اسرار تقنية خاصة بالانتاج لأي فرد ليس عضوا في نقابته وكان مرغما على ان يدع زملاءه من اعضاء نقابته يشاركونه في اية عملية شراء مفيدة للمادة الخام . لقد هيمنت على الحياة الشخصية والاقتصادية والاجتماعية قواعد والزامات لم يفلت منها من الناحية العملية اي مجال من مجالات النشاط .

ولكن بالرغم من ان الشخص لم يكن حرا بالمعنى الحديث ، الا انه لم يكن وحيدا ومنعزلا . فالانسان وهو لديه مكان مميز لا يتغير وليس موضع تساؤل في العالم الاجتماعي من ساعة الميلاد ، مغروس في كلٍّ بنائي ومن ثم كان للحياة معنى لا تدع مجالا ولا حاجة الى الشك . لقد كان الشخص

متطابقا مع دوره في المجتمع ؛ لقد كان فلاحا او أسطى او فارسا وليس **فردا تصادف** ان له هذه الحرفة او تلك . لقد جرى تصور النظام الاجتماعي كنظام طبيعي ولما كان الانسان جزءا محددا منه فقد منحه هذا شعورا بالامان والانتماء . لم تكن هناك سوى منافسة ضعيفة نسبيا . ان الانسان يولد في وضع اقتصادي معين يضمن له حياة يحددها التراث حيث ان هذا يلقي بالزامات اقتصادية على أولئك الاعلى في السلم الهرمي الاجتماعي . ولكن الفرد في حدود مجاله الاجتماعي لديه بالفعل كثير من الحرية للتعبير عن نفسه في عمله وفي حياته الانفعالية . وبالرغم من انه لا يوجد اي اصطباغ بالصبغة الفردية بالمعنى الحديث للاختيار غير المقيد بين عدة طرق ممكنة للحياة (حرية للاختيار هي حرية مجردة الى حد كبير) الا انه كان هناك قدر كبير من **النزعة الفردية الفيبية في الحياة الواقعية** .

لقد كانت هناك معاناة والم شديدان ، لكن كانت هناك ايضا الكنيسة التي جعلت هذه المعاناة اكثر احتمالا وذلك بشرح هذه المعاناة على انها نتيجة خطيئة آدم والمعاصي الفردية لكل شخص . وبينما الكنيسة قد ربت شعورا بالمعصية ، اكدت ايضا للفرد محبتها المطلقة لجميع الاطفال وقدمت طريقة للحصول على اعتقاد بالسماحة والمحبة من جانب الرب . ان العلاقة مع الرب كانت علاقة ثقة ومحبة اكثر منها علاقة شك وخوف . وكما ان الفلاح وساكن المدينة نادرا ما يتجاوزان حدود المنطقة الجغرافية الصغيرة التي هي منطقتهما فكذلك كان الكون محدودا وبسيطا على الفهم . لقد كانت الارض والانسان مركز هذا الكون ، وكانت الجنة والجحيم المكان المستقبل للحياة ، وكانت جميع الاعمال من الميلاد الى الموت جلية في تداخلهما بشكل عليّ .

وبالرغم من ان المجتمع كان هكذا مبنيا ويعطي للانسان الامان ، الا انه ابقاه في القيود . لقد كانت نوعا مختلفا من القيود عن ذلك الذي اقامته النزعة التسلطية والقهر في القرون التالية . ان مجتمع العصور الوسطى لم يحرم الفرد من حريته لان «الفرد» لم يكن قد وُجد بعد ؛ فقد كان الانسان لا يزال مرتبطا بالعالم عن طريق الروابط الاولية . انه لم يتصور نفسه بعد كفرد الا من خلال وسيط دوره الاجتماعي (الذي كان آنذاك دوره الطبيعي ايضا) . انه لم يكن يتصور اي اشخاص آخرين «كأفراد» ايضا .

لقد كان الفلاح الذي يأتي الى المدينة غريبا ، بل لقد كان غريبا حتى داخل اعضاء المدينة في جماعات اجتماعية مختلفة تعتبر كلا منهـا غريبا . ان ادراك الانسان بنفسه الفردية ونفوس الآخرين الفردية والعالـم كذاتيات منفصلة لم يكن قد تطور تطورا كاملا .

ولقد لقي نقص المعرفة الذاتية للفرد في مجتمع العصور الوسطى تعبيرا كلاسيا في وصف يعقوب بوركهارت لحضارة العصور الوسطى :

«في العصور الوسطى كان كلا جانبي الوعي الانساني ـ الذي كان يرتد الى الداخل وذلك الذي كان يلتفت الى الخارج ـ مستلقيين في حالة حلم او في حالة نصف وعي تحت نقاب مشترك . لقد كان هذا النقاب منسوجا من الايمان والوهم والتحيز الطفولي وكان العالم والتاريخ ينظران اليهما من خلال هذا النقاب مكسيَّين بألوان غريبة . لم يكن الانسان يدرك نفسه الا كعضو في جنس بشري او في قوم او في حزب او في اسرة او في اتحاد ـ لم يكن يدرك نفسه الا من خلال مقولة عامة ما» (١) .

ولقد تغير بناء المجتمع وشخصية الانسان في أواخر العصور الوسطى. فقد اصبحت وحدة مجتمع العصور الوسطى ومركزيته اكثر ضعفا . وازداد رأس المال والتنافس والمبادرة الاقتصادية الفردية اهمية ؛ وتطورت طبقة ثرية جديدة . ولوحظ وجود نزعة فردية متناميـة في جميع الطبقـات الاجتماعية وقد أثرت في جميع مجالات النشاط الانساني من تذوق وموضة وفن وفلسفة ولاهوت . وأحب ان أؤكد هنا ان هذه العملية كلها لها معنى مختلف بالنسبة للجماعة الصغيرة صاحبة الثروة وبالنسبة لاصحاب رؤوس الاموال الميسورين من جهة، ومن جهة أخرى بالنسبة لكتل الفلاحين وخاصة بالنسبة للطبقة الوسطى في المدن التي كان يعني هذا التطور الجديد بالنسبة لها الثروة والفرص للمبادرة الفردية الى حد ما ولكن كان يعني هذا اساسا تهديدا لطريقتها التقليدية في الحياة . ومن المهم تماما ان نضع هذا الفرق في الاعتبار منذ البداية لان ردود افعال هذه الجماعات المختلفة من الناحية السيكولوجية والايديولوجية كانت تتحدد بهذا الفرق .

---

١ ـ يعقوب بوركهارت : «حضارة العصور الوسطى في ايطاليا» ١٩٢١ ، ص ١٢٩ .

ولقد حدث التطور الاقتصادي والثقافي الجديد من ايطاليا بشكل اكثر كثافة وعلى نحو اكثر ارتدادا بشكل مميز في الفلسفة والفن وفي الاسلوب الكلي للحياة بطريقة ابرز عما في غرب ووسط اوربا. ففي ايطاليا بزغ الفرد لاول مرة من المجتمع الاقطاعي وحطم الروابط التي كانت تعطيه الامان وتحد من افقه في الوقت نفسه . لقد اصبح الوجه الايطالي في عصر النهضة —على حد تعبير بوركهارت— «المولود الاول بين اولاد اوربا الحديثة» ، لقد اصبح الفرد الاول .

لقد كان هناك عدد من العوامل الاقتصادية والسياسية مسئولة عن انهيار مجتمع العصور الوسطى مبكرا في ايطاليا قبل وسط وغرب اوربا . ومن ضمن هذه العوامل الوضع الجغرافي لايطاليا والمزايا التجارية المترتبة على هذا الوضع في فترة كان البحر الابيض المتوسط طريق التجارة الكبير لأوربا ؛ لقد كان هناك نزاع بين البابا والامبراطور وترتب على هذا وجود عدد كبير من الوحدات السياسية المستقلة ، وكان هناك القرب من الشرق ونتيجة لهذا انتقلت مهارات معينة كانت مهمة لتطور الصناعات منها مثلا صناعة الحرير ، وقد انتقلت هذه المهارات الى ايطاليا قبل ان تنتقل الى الاجزاء الاخرى من اوربا بفترة طويلة .

وترتبت على هذه الظروف وغيرها نهضة في ايطاليا لطبقة ثرية قوية امتلأ اعضاؤها بروح المبادرة والقوة والطموح . واصبحت الأبنية الطبقية الاقطاعية اقل اهمية . لقد عاش النبلاء وسكان المدن معا داخل جدران المدن ابتداء من القرن الثاني عشر وطالع . وبدأ التفاعل الاجتماعي يتجاهل فروق الطبقات المنغلقة . لقد كان الميلاد والاصل اقل اهمية من الثروة .

ومن جهة أخرى اهتز ايضا البناء الطبقي الاجتماعي التقليدي بين الجماهير . فبدلا منه نجد جماهير حضرية من العمال المضطهدين والمقهورين سياسيا . ومع بداية ١٢٣١ كما اشار بوركهارت كانت المقاييس السياسية عند فريدريك الثاني «تستهدف التدمير الكامل للدولة الاقطاعية ، على حساب تحويل الناس الى حرمان مضاعف للارادة ووسيلة المقاومة ، ولكن رابحة بأقصى درجة لخزانة الدولة » (١) .

---

١ — المرجع المذكور ، ص ٥ .

وكان نتيجة هذا التدمير التقدمي للبناء الاجتماعي في العصور الوسطى بزوغ الفرد بالمعنى الحديث . ولنقتبس مرة اخرى من بوركهارت :

«في ايطاليا نجد ان هذا النقاب (من الايمان والوهم والتزمت الطفولي) قد تبخر في البدء في الهواء ؛ ولقد اصبحت المعالجة **الموضوعية** والنظر **الموضوعي** للحالة وجميع اشياء هذا العالم ممكنة . وفي الوقت نفسه اكد الجانب **الذاتي** نفسه بتأكيد مماثل ؛ لقد اصبح الانسان **فردا** روحيا وأدرك نفسه على هذا النحو . وبالطريقة نفسها كان الاغريقي قد ميز نفسه عن الهمجي ، وكان العربي قد أدرك نفسه كفرد في وقت كان الآسيويون الآخرون لا يدركون انفسهم الا على انهم اعضاء لجنس بشري» (١) .

ويصور الوصف الذي ادلى به بوركهارت لروح هذا الفرد الجديد ما سبق ان قلناه في الفصل السابق عن بزوغ الفرد من الروابط الاولية . ان الانسان يكتشف نفسه والآخرين كأفراد ، كذاتيات منفصلة ؛ انه يكتشف الطبيعة كجزء مغاير لنفسه من جانبين : كموضوع للسيطرة النظرية والعملية ، وكموضوع ني جماله هو موضوع للذة . انه يكتشف العالم عمليا باكتشاف محتويات جديدة وروحيا بتطوير روح كونية ، روح استطاع ان يقول عنها دانتي : « ان بلادي هي العالم كله » (٢) .

---

١ ـ المرجع المذكور ، ص ١٢٩ .

٢ ـ ان اطروحة بوركهارت الرئيسية قد اكدها وتوسع بها بعض المؤلفين ، ورفضها آخرون . ولقد سار في الاتجاه نفسه بشكل او بآخر كتاب و. دلتاي Weltanschauung and Unalyse des Menschen seit Renaissance und Refor amation ليبزج ١٩١٤ ودراسة أ. كاسيرر عن Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance

ومن جهة اخرى هوجم بوركهارت بحدة من جانب آخرين . فلقد اشار ج. هويزينجا في Das problem der Renaissance inwege der Kulturgeschichte مونشن ، ١٩٣٠ ص ٨٦ وما بعدها، وانظر ايضا كتابه Herbst des Mittelalters مونشن ١٩٢٤ ـ لقد اشار الى ان بوركهارت قد قلل من تقدير درجة التشابه بين حياة الجماهير في ايطاليا وفي البلدان الاوروبية الاخرى خلال الفترة المتأخرة من العصور الوسطى ، وانه افترض ان بداية عصر النهضة حوالي ١٤٠٠ على حين ان معظم المادة التي استخدمها كتصوير لاطروحته هي من القرن الخامس عشر او بداية القرن السادس عشر ، وانه قلل من تقدير الطابع المسيحي لعصر النهضة وافرط في تقدير ثقل العنصر الوثني فيه ، وانه افترض أن النزعة الفردية كانت هي المعلم السائد لحضارة عصر النهضة على

لقد كان عصر النهضة هو حضارة طبقة عليا ثرية وقوية ، علـى رأس الموجة التي أطاحت بها عاصفة القوى الاقتصادية الجديدة . ان الجماهير

حين انها لم تكن سوى معلم ضمن معالم اخرى ، وان العصور الوسطى لم تكن تنقصهـا الفردية الى الدرجة التي افترضها بوركهارت ولهذا فان طريقته في مقابلة العصور الوسطى بعصر النهضة ليست سليمة ، وان عصر النهضة ظل مكرسا للسلطة كما كان الشأن في العصور الوسطى ، وان العصور الوسطى لم تكن معادية للذة الدنيوية وان عصر النهضة لم يكن متفائلا كما افترض بوركهارت ، وان وجهة نظر الانسان الحديث وخاصة سعيه للانجازات الشخصية وتطوير الفردية ليس سوى بذور عاشت في عصر النهضة ، وأنه في أوائل القرن الثالث عشر كان التروبادور قد طوروا فكرة نبالة القلب على حين ان عصر النهضة من جهة اخرى لم يقطع صلته بالمفهوم الخاص بالعصور الوسطى عن الولاء الشخصي والخدمة الشخصية لمن هو اسمى في السلم الهرمي الاجتماعي .

وعلى اية حال ، يلوح لي انه حتى لو كانت هذه المناقشات صحيحة في تفاصيلها ، فانها لا تخطىء أطروحة بوركهارت الرئيسية . وبالفعل ، ان جدال هويزنجا يسير على هذا المبدأ : ان بوركهارت خاطىء لان جزءا من الظواهر التي ينسبها الى عصر النهضة كانت توجد من قبل في العصور الوسطى في غرب ووسط اوربا على حين ان الظواهر الاخرى لم تظهر الا في نهاية عصر النهضة . هذا هو النوع نفسه من الجدال الذي استخدم ضد كل المفاهيم التي تقيم تقابلا عن المجتمع الاقطاعي في العصور الوسطى والمجتمع الراسمالـي الحديث ، وما قيل عن هذا الجدال من قبل يصدق على النقد الموجه ضد بوركهارت . لقد تبين بوركهارت الاختلاف الجوهري بين الثقافة في العصور الوسطى والحديثة . ربما يكون قد استخدم «عصر النهضة» و«العصور الوسطى» كثيرا كنمطين مثاليين وتحدث عـن الاختلافات التي هي اختلافات كمية كما لو كانت كيفية ، ومع هذا يبدو لي ان لديه قدرة على أن يتبين بجلاء الخصائص المتفردة والديناميات لتلك التيارات التي كان عليها ان ترتد الى تيارات كمية الى تيارات كيفية خلال دور التاريخ الاوروبي . وحـول هـذه المشكلة انظر ايضا الدراسة الممتازة التي كتبها شارل أ. ترينخاوس: «نبلاء لمحنة» نيويورك، ١٩٤٠ ، وهو يحتوي على نقد بناء لمؤلف بوركهارت وذلك عن طريق تحليل آراء اصحاب النزعات الانسانية من الايطاليين لمشكلة السعادة في الحياة . وبالنسبة للمشكلات التي تجري مناقشتها في هذا الكتاب ، تعد ملاحظاته الخاصة بالقلق والاستسلام واليأس نتيجة الصراع التنافسي النامي للتقدم الذاتي ملائمة بصفة خاصة .

التي لم تشارك في ثروة وقوة الجماعة الحاكمة قد فقـــدت امان كيانها السابق وأصبحت جماهير غير محددة الكيان اما ان ينافقوها او يهددوها ــ ولكنها دائما ما تستغل وتستخدم من جانب أولئك الذين في السلطة . وقد ظهر الحكم المطلق جنبا مع جنب مع الفردانية الجديدة . لقـــد تناسجت الحرية والطغيان ــ الفردية والفوضى . لم يكن عصر النهضـــــة حضارة اصحاب المحلات الصغيرة والبورجوازية الصغيرة ، بل حضارة النبـــلاء الاثرياء وسكان المدن . لقد اعطاهم نشاطهم الاقتصادي وثروتهـم شعورا بالحرية واحساسا بالفردية . ولكن في الوقت نفسه ، لقد فقد هؤلاء الناس انفسهم شيئا ما . . الامان والشعور بالانتماء اللذين قدمهما البناء الاجتماعي في العصور الوسطى . لقد كانوا اكثر حرية ، ولكن كانوا ايضا اكثر وحدة. لقد استخدموا قوتهم وثروتهم ليفوزوا بآخر رمق من اللذة مـن الحياة ؛ ولكن حتى وهم يفعلون هذا ، كان عليهم ان يستخدموا بكل قسوة كـــل وسيلة من التعذيب الجسماني الى الاستغلال السيكولوجي للسيطرة على الجماهير وزعزعةِ منافسيهم من داخل طبقتهم . ولقد تسممت كل العلاقات الانسانية بهذا الصراع المخيف ، صراع الحياة والموت ، للحفاظ على السلطة والثروة . ان التضامن مع الرفاق ــ او على الاقل مع اعضاء الطبقـــــة الواحدة ــ قد حل محله موقف انفصالي استغلالي ؛ وكان ينظر الى الافراد الآخرين على انهم «اشياء» تصلح للاستخدام والاستغلال ، او كانوا يدمَّرون بقسوة اذا كان هذا يلائم الغايات . ولقد ذاب الفرد في التمركز الذاتـــي الانفعالي ، وهو شره لا يقاوم للقوة والثروة . ونتيجة كل هذا ، تسممت ايضا علاقة الفرد الناجحة بنفسه وشعوره بالامان والثقة . ولقد اصبحت نفسه ذاتها موضوع استغلال لنفسه بقدر ما اصبح الآخرون كذلك . ولدينا دواع تجعلنا نشك في ما اذا كان السادة الاقوياء ، سادة الراسمالية في عصر النهضة سعداء وآمنين كما يجري تصويرهم في الغالب . ويلوح ان الحرية الجديدة قد حملت اليهم شيئين : شعورا متزايدا بالقوة وفي الوقت نفسه عزلة وشكا وتشككا متزايدين (١) وقلقا متزايدا ناجما عن هذه الامور. انه التناقض نفسه الذي نجده في الكتابات الفلسفية لاصحاب النزعـات الانسانية . فبجانب تأكيدهم على الكرامة الانسانية والفرديـــة والقوة ،

---

١ ــ عن هيوزينجا ، ص ١٥٩ .

اظهروا التزعزع واليأس في فلسفتهم (١) .

هذا التزعزع الضمني الناجم عن وضع الفرد المنعزل في عالم معاد يميل الى شرح تكوين معلم الشخصية الذي هو ـ كما اشار بوركهارت ـ (٢) خاصية مميزة للفرد في عصر النهضة لا العصر الراهن ، على الاقل بالكثافة نفسها ، في عضو النسيج الاجتماعي للعصور الوسطى : سعيه الحار الى الشهرة . فاذا كان معنى الحياة قد اصبح مشكوكا فيه ، اذا كانت علاقات الانسان بالآخرين وبالنفس لا تقدم الامان ، اذن فان الشهرة هي وسيلة لاخراس شكوك الانسان . لقد كان للشهرة وظيفة يمكن مقارنتها بوظيفة الاهرامات المصرية او الايمان المسيحي بالخلود : انها ترفع الحياة الفردية للانسان من حدودها وتزعزعها الى نطاق مالايتحطم ، فاذا كان اسم الانسان معروفا لمعاصريه ، واذ كان في استطاعة الانسان ان يأمل ان تدوم لعدة قرون ، اذن فان لحياة الانسان معنى ودلالة بهذا الانعكاس نفسه في أحكام الآخرين . ومن الواضح ان هذا الحل للقلقلة الفردية لم يكن ممكنا الا بالنسبة لجماعة اجتماعية يمتلك اعضاؤها الوسيلة الفعلية لاحراز الشهرة . لم يكن هذا حلا ممكنا للجماهير العاجزة في تلك الحضارة نفسها كما انه لم يكن بالحل الذي سوف نراه في الطبقة الوسطى الحضرية التي تشكل السلسلة القوية لعصر الاصلاح .

لقد بدأنا بمناقشة عصر النهضة لان هذه الفترة هي بداية النزعة الفردية الحديثة وكذلك لان الجهد الذي قام به مؤرخو هذه الفترة يلقي ضوءا على العوامل الخالصة ذات الدلالة للعملية الرئيسية التي تحللها هذه الدراسة الا وهي بزوغ الانسان من الوجود السابق على الحالة الفردية الى وجود يكون فيه مدركا تماما لنفسه كذاتية منفصلة . ولكن بالرغم من الحقيقة الذاهبة الى ان افكار عصر النهضة لم تكن بدون تأثير على التطور اللاحق للتفكير الاوربي ، فان الجذور الجوهرية للراسمالية الحديثة وبنائها الاقتصادي وروحها ما كان يمكن ان توجد في الحضارة الايطالية للعصور

---

١ ـ عن تحليل دلتاي لبترارك (المرجع المذكور ، ص ١٩ وما بعدها) وترنخاوس : «نبلاء المحنة » .

٢ ـ المرجع المذكور ، ص ١٣٩ .

الوسطى المتأخرة بل في الموقف الاقتصادي والاجتماعي لوسط وغرب اوربا وفي عقيدتي لوثر وكالفن .

الفرق الرئيسي بين الحضارتين قائم في هذا : ان فترة عصر النهضة تمثل تطورا نسبيا للراسمالية التجارية والصناعية ؛ لقد كانت مجتمعا حكمت فيه جماعة صغيرة من الافراد الاثرياء والاقوياء وشكلت القاعدة الاجتماعية للفلاسفة والفنانين الذين عبروا عن هذه الحضارة . ومن جهة اخرى ، لقد كان عصر الاصلاح اساسا ديانة الطبقة الوسطى الحضرية والطبقات الدنيا والفلاحين . ولقد كان لالمانيا ايضا رجال اعمالها الاثرياء مثل فوجرز ، لكنهم لم يكونوا الاشخاص الذين تتوجه اليهم العقائد الدينية الجديدة بالنداء ، كما لم يكونوا القاعدة الرئيسية التي تطورت منها الراسمالية الحديثة . وكما بيّن ماكس فبر لقد كانت الطبقة الوسطى الحضرية هي التي اصبحت العمود الفقري للتطور الراسمالي الحديث في العالم الغربي (١) . وعلينا ، استنادا الى الارضية الاجتماعية المختلفة تماما لكلا الحركتين ، علينا ان نتوقع ان تكون روح عصر النهضة وروح عصر الاصلاح مختلفتين (٢) . وبمناقشة لاهوت لوثر وكالفن تصبح بعض الفروض واضحة بالتضمين . ان انتباهنا سوف يتركز على مسألة كيف ان التحرر من القيود الفردية يؤثر في مكوّن شخصية الطبقة الوسطى الحضرية ، وسوف نحاول ان نبيّن ان البروتستنتانية والكالفينية على حين انهما تعبران عن شعور جديد بالحرية فانهما في الوقت نفسه يشكلان هربا من حمل الحرية .

سنبدأ اولا بمناقشة ما هو الوضع الاقتصادي والاجتماعي في اوربا وخاصة في وسط اوربا في بداية القرن السادس عشر ثم نحلل بعد هذا التأثيرات التي كانت لهذا الوضع على شخصية الناس الاحياء في هذه الفترة وما هي العلاقة التي كانت لتعاليم لوثر وكالفن بهذه العوامل السيكولوجية وما هي علاقة هذه المعتقدات الدينية الجديدة بروح

---

١ ــ عن ماكس فبر : «الاخلاق البروتستانية وروح الراسمالية» لندن ، ١٩٣٠ ، ص٦٥ .
٢ ــ عن ارنست ترولتش : «عصر النهضة والاصلاح» المجلد ٤ ، توبنجن ، ١٩٢٣ .

الراسمالية (١) .

في المجتمع في العصر الوسيط كان التنظيم الاقتصادي للمدنية ثابتا نسبيا . فالحرفيون منذ الفترة المتأخرة من العصور الوسطى كانوا متحدين داخل نقابات . وكان لكل أسطى صبي او صبيان وكان عدد الاسطوات له علاقة باحتياجات الجماعة . وبالرغم من انه كان هناك دائما بعض القوم الذين عليهم ان يكافحوا بشدة لكسب عيشهم حتى يمكنهم البقاء فان عضو النقابة –على العموم– يستطيع ان يتأكد انه يستطيع ان يحيا بعمل يده . فاذا صنع احذية وخبزا وسراجى ممتازة وما الى ذلك فانه يفعل كل ما هو ضروري لكي يتأكد من المعيشة بأمان في المستوى المخول لوضعه الاجتماعي وفق التقاليد . انه يستطيع ان يعوّل على «اعماله الممتازة» اذا كنا نستخدم المصطلح هنا لا بمعناه اللاهوتي بل بمعناه الاقتصادي البسيط . ان النقابة تمنع اي منافسة قوية بين اعضائها وهي تفرض التعاون بالنسبة لشراء المواد الخام وتقنيات الانتاج وأسعار المنتجات . ولقد اشار بعض المؤرخين – في تناقضه مع الاتجاه الذي يميل الى اضفاء طابع مثالي على نظام النقابات وكل حياة العصور الوسطى – الى ان النقابات كانت دائما مشبعة بالروح الاحتكارية التي تحاول انتحمي جماعة صغيرةوتبعد الدخلاء الجدد . وعلى اية حال فان معظم المؤلفين يتفقون على انه حتى اذا تجنب الانسان اي اضفاء لطابع مثالي للنقابات فانها قائمة على التعاون المتبادل وتقدم امانا نسبيا لاعضائها (١) .

وبصفة عامة كانت **التجارة** في العصور الوسطى كما اشار سومبار يمارسها عدد من رجال الاعمال القليلين للغاية . لم تكن تجارة التجزئة والقطاعي قد انفصلتا بعد وحتى اولئك التجار الذين توجهوا الى الدول

---

١ – الوجه التالي للتاريخ الاقتصادي للعصور الوسطى المتأخرة وفترة عصر الاصلاح تعتمد اساسا : دراسات لامبرخت واهرنبرج وسومبار وبيلو وكولتشر وآندرياس وفبر ثم دراسات شابيرو : «الاصلاح الاجتماعي وحركة الاصلاح» ١٩٠٩ ، باسكال : «القاعدة الاجتماعية لحركة الاصلاح الالمانية ، مارتن لوثر وعصره» ١٩٣٣ ، كاوني : «الدين ونشأة الراسمالية» ١٩٢٦ ، وبرنتانو ، وكروس ١٩٣٠ .

٢ – انظر حول هذه المشكلة كولتشر ، المرجع المذكور ص ١٩٢ وما بعدها .

الاجنبية مثل افراد هانس بشمال المانيا كانوا مهتمين ايضا بالبيع بالتجزئة. وكان تراكم راس المال ايضا بطيئا للغاية حتى نهاية القرن الخامس عشر. وهكذا فان رجل الاعمال لديه قدر معقول من الامان بالمقارنة مع الوضع الاقتصادي في أواخر العصور الوسطى عندما اكتسبت التجارة الرأسمالية الكبيرة والاحتكارية اهمية متزايدة.

يقول الاستاذ تاوني عن الحياة في المدينة في العصور الوسطى:

«كثير مما هو الآن ميكانيكي كان آنذاك شخصيا وصميميا ومباشرا ولم يكن هناك سوى حيز بسيط لتنظيم كل نطاق متسع للغاية للمعايير التي كانت تطبق على الافراد وللمعتقد الذي أخرس الشكوك واوقف كل الحسابات بالنسبة للتهمة النهائية عن المنفعة الاقتصادية» (١).

وقد أفضى هذا الى نقطة تعد جوهرية لفهم وضع الفرد في مجتمع العصور الوسطى **والنظرات الاخلاقية الخاصة بأوجه النشاط الاقتصادية** كما جرى التعبير عنها لا في معتقدات الكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل ايضا في القوانين الدنيوية. ونحن نتابع عرض تاوني لهذه النقطة حيث ان رأيه لا يمكن ان يحيط به الشك من ناحية محاولة اضفاء طابع مثالي او رومانسي على عالم العصور الوسطى. لقد كانت الفروض الرئيسية فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية اثنين: **«ان المصالح الاقتصادية ثانوية بالنسبة للعمل الحقيقي للحياة الذي هو الخلاص**، وان السلوك الاقتصادي هو جانب واحد من السلوك الشخصي الذي تعتمد عليه كما تعتمد على الجوانب الاخرى قواعد الاخلاقيات».

ثم طور تاوني حينئذ نظرة العصور الوسطى حول اوجه النشاط الاقتصادية فقال:

«الثروات المادية ضرورية؛ ان لها اهمية حيث انه بدونها لا يستطيع الناس ان يدعموا انفسهم ويساعد بعضهم البعض ... غير ان الدوافع الاقتصادية يعتورها الشك فلأنها شهوات قوية يخشاها الناس لكنها ليست وضيعة لدرجة الا يصفقوا لها ... لا يوجد موضع في نظرية العصور الوسطى بالنسبة للنشاط الاقتصادي ليس متعلقا بغاية خلقية، وان

---

١ ـ تاوني، المرجع المذكور، ص ٢٨.

تأسيس علم المجتمع على اساس افتراض ان شهوة الكسب الاقتصادي هي قوة دائمة ومعقولة يجري تقبلها مثل تقبل القوى الطبيعية الاخرى كمعطى حتمي وواضح انما يبدو لمفكر العصور الوسطى اقل عقلانية واقل لا اخلاقية من جعل فرضية الفلسفة الاجتماعية هي العملية المطلقة للصفات الانسانية الضرورية مثل المشاكسة والفريزة الجنسية» .. يقول القديس انطونيو ان الثروات توجد للانسان وليس الانسان يوجد للثروات .... لهذا فعند كل ثنية توجد حدود وقيود وتحذيرات ضد السماح للمصالح الاقتصادية ان تتدخل في الشئون الخطيرة . من حق الانسان ان يبحث عن مثل هذه الثروة بالقدر الذي تكون به ضرورية للعيش في وضعه . وان البحث عن الاكثر ليس مشروعا بل جشعا ، والجشع هو خطيئة فظيعـــة . التجارة مشروعة ؛ والثروات المختلفة للدول المختلفة تبين ان القدر قد قصد الى هذا ، ولكنها شغل خطر . فالانسان يجب ان يكون متأكدا انه يمارسهـــا للمنفعة العامة وان الارباح التي يجنيها ليست سوى أجور على عمله . ان الملكية الخاصة نظام ضروري على الاقل في عالم ساقط ؛ ان الناس يعملون اكثر ويتجادلون اقل عندما تكون السلع خاصة عما عندما تكون مشتركة . ولكن يجب تحمل هذا كامتياز للأخوة الانسانية ، لا كشيء مرغوب في حد ذاته ؛ ان المثالي ـ اذا استطاعت طبيعة الانسان ان ترتفع اليه ـ هـــــو الشيوعية. ان الملكية مواجهة في افضل الحالات بالتعويق، ويجب احرازها بطريقة مشروعة . يجب ان تكون في متناول اكبر عدد ممكن من الناس . انها يجب ان تقدم العون للفقراء . وان استخدامها يجب ان يكون عاما بقدر تطبيقها . على ملاكها ان يكونوا مستعدين لان يتقاسموها مع من يحتاج اليها حتى لو لم يكونوا في احتياج حقيقي لها»(١). وبالرغم من ان هذه الآراء تعبر عن معايير وليست صورة دقيقة لواقع الحياة الاقتصادية، فانها تعكس بالفعل الى حد ما الروح الفعلية لمجتمع العصور الوسطى .

ان الثبات النسبي لوضع الحرفيين والتجار الذي كان الشيء المميز في المدينة في العصور الوسطى قد قل شأنه ببطء في أواخر العصور الوسطى الى ان انهار تماما في القرن السادس عشر . فقد بدأ في القرن الرابع عشر ـ او حتى قبل هذا ـ تمايز متزايد داخل النقابات وقد استمر بالرغم من كل

---

١ ـ المرجع المذكور ، ص ٣١ وما بعدها .

الجهود التي بذلت لوقفه . ان بعض اعضاء النقابة لديهم راس مال اكثر من الآخرين ويستخدمون خمسة او ستة من العمال البارعين بدل استخدام واحد او اثنين . وسرعان ما نجد ان بعض النقابات لا تعترف بعضوية فيها الا لمن لديه قدر معين من المال . وقد اصبح الآخرون محتكرين اقوياء يحاولون ان يستغلوا كل امتياز مترتب عن وضعهم الاحتكاري ويحاولون أن يستغلوا الزبون بقدر ما يستطيعون . ومن جهة اخرى افتقر عدد كبير من اعضاء النقابات وكان عليهم ان يحاولوا كسب بعض المال خارج عملهم التقليدي ، وقد اصبحوا في الغالب تجارا صغارا . لقد فقد العديد منهم استقلالهم الاقتصادي وامنهم بينما هم يحاولون يائسين ان يتمسكوا بمثالهم التقليدي عن الاستقلال الاقتصادي (١) .

ويرتبط بهذا التطور لنظام النقابات ان وضع العمال المهرة قد انحط من سيء الى اسوا . فبينما نجد انه في الصناعات في ايطاليا والفلاندرز كانت هناك طبقة من العمال غير الراضين في القرن الثالث عشر او حتي قبل هذا، نجد ان وضع العمال المهرة في النقابات الحرفية لا يزال وضعا آمنا نسبيا. وبالرغم من انه ليس صحيحا ان كل عامل ماهر قد اصبح استاذا ، فان الكثيرين منهم قد اصبحوا سادة . ولكن لما كان عدد العمال المهرة العاملين تحت امرة سيد آخذا في الازدياد ، كانت هناك حاجة اكثر الى راس المال حتى يمكن للواحد منهم ان يصبح سيدا ، وكلما صار للنقابات طابع احتكاري مطلق قلّت اكثر الفرص امام العمال المهرة . ويتضح تدهور وضعهم الاقتصادي والاجتماعي من عدم رضائهم المتزايد ، ومن تشكيلهم لتنظيمات خاصة بهم ومن الاضرابات وحتى من الفتن العنيفة .

وما قد قيل عن التطور الرأسمالي المتزايد للنقابات الحرفية نجده أشد جلاء **بالنسبة للتجارة** . فعلى حين ان التجارة في العصور الوسطى كانت اساسا عملا صغيرا بين المدن ، نمت التجارة القومية والعالمية بشكل سريع في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وبالرغم من ان المؤرخين لا يتفقون فيما يتعلق بالوقت الذي بدأت فيه الشركات التجارية الكبرى في التطور ، فانهم يتفقون بالفعل على ان هذه الشركات قد ازدادت قوة في

---

١ ــ عن لمبريخت ، المرجع المذكور ص ٢٠٧ . أندريز ، المرجع المذكور ص ٣٠٣ .

القرن الخامس عشر وتطورت الى احتكارات مما مكّنها بحكم قوة راس مالها المتفوق من تهديد رجل الاعمال الصغير وكذلك المستهلك . وقد حاول الاصلاح الذي اصدره الامبراطور سيجسموند في القرن الخامس عشر ان يحد من قوة الاحتكارات عن طريق التشريع . ولكن وضع التاجر الصغير اصبح مزعزعا اكثر ؛ «لقد كان لديه قدر من النفوذ يجعل شكواه مسموعة، ولكن لم يكن لديه قدر من النفوذ يفرض عملا فعالا » (١) .

لقد وجد سخط التاجر الصغير وغضبه ضد الاحتكارات تعبيره الرائع عند لوثر في كتيبه «حول التجارة والربا» (١) المطبوع عام ١٥٢٤ «لقد كانت كل السلع تحت سيطرتهم وممارستهم دون ان يخفوا جميع الحيل التي سبق ذكرها . انهم يرفعون ويخفضون الاسعار كما يشاؤون وهم يقهرون ويحطمون جميع التجار الصغار مثل السمك الكبير ازاء السمك الصغير ، كما لو كانوا سادة على مخلوقات الله وكما لو كانوا متحررين من كل قوانين الايمان والحب» .

كان من الممكن ان تكون كلمات لوثر هذه قد كتبت اليوم . ان الخوف والغضب اللذين تشعر بهما الطبقة المتوسطة ضد الاحتكاريين الاثرياء في القرنين الخامس عشر والسادس عشر متشابهان في نواح عديدة مع الشعور الذي يميز موقف الطبقة الوسطى ضد الاحتكارات والرأسماليين الاقوياء في زمننا .

ولقد كان دور رأس المال يتنامى ايضا **في الصناعة** . مثال بارز على هذا صناعة التعدين . في الاصل كان نصيب كل عضو في نقابة التعدين متناسبا مع قدر العمل الذي يؤديه . ولكن مع القرن الخامس عشر نجد ان الانصبة في عديد من الامثلة تذهب الى الرأسماليين الذين لا يقومون بالعمل انفسهم وتزايد قيام العمال بالعمل ، اولئك العمال الذين تدفع لهم أجور وليست لهم اية انصبة في المشروع . ولقد حدث التطور الرأسمالي نفسه في صناعات اخرى ايضا مما زاد التيار الذي نجم عن الدور المتنامي لراس المال في النقابات المهنية والتجارة : الانقسام المتنامي بين الفقراء والاغنياء وعدم الرضاء المتنامي بين الطبقات الفقيرة .

---

١ ــ شابيرو ، المرجع المذكور ، ص ٥٩ .

١ ــ اعمال مارتن لوثر ، المجلد الرابع ، ص ٣٤ .

اما بالنسبة لموقف الطبقة الفلاحية فان آراء المؤرخين تختلف . وعلى اية حال ، يبدو ان التحليل التالي الذي قام به شابيرو تدعمه على نحو كاف استكشافات معظم المؤرخين :

«بغضّ النظر عن دلائل الرخاء هذه فان حال الطبقة الفلاحية كان يتدهور على نحو سريع . وفي بداية القرن السادس عشر كانت هناك قلة صغيرة جدا في الحقيقة ملاكا مستقلين للأرض التي يزرعونها مع تمثيل في المجالس التشريعية المحلية التي كانت في العصور الوسطى علامة على الاستقلال والمساواة الطبقيين . لقد كانت الغالبية العريضة من طبقة الـ Hoerige وهي طبقة حرة شخصيا لكن اراضيها خاضعة للالتزامات وكان الافراد في هذه الطبقة عرضة للقيام بخدمات وفق اتفاقات ... ولقد كانت هذه الطبقة هي العمود الفقري لكل الثورات الزراعية . ولقد اصبح فلاح الطبقة المتوسطة الذي يعيش وسط جماعة شبه مستقلة قرب ضيعة السيد ـ اصبح يدرك ان زيادة الالتزامات والخدمات انما تحوله الى حالة من العبودية العملية والقرية الجماعية الى جزء من ملكية السيد المالك» (١) .

ولقد صاحبت التغيرات الكبيرة في **الجو السيكولوجي** التطور الاقتصادي للراسمالية . فقد بدأت تسود الحياة نحو نهاية العصور الوسطى روح القلق . ولقد بدأ مفهوم الزمن بالمعنى الحديث يتطور . لقد اصبحت الدقائق غالية ، وعلامة على هذا المعنى الجديد للزمن انه حدث في نورنبرج ان الساعات اخذت تدق كل ربع ساعة منذ القرن السادس عشر . وبدا يتضح ان الاجازات العديدة كارثة . لقد كان الزمن قيما لدرجة ان الفرد كان يشعر بان عليه الا ينفقه لأي غرض لا يكون نافعا . لقد اصبح العمل ـعلى نحو متزايدـ قيمة كبرى . ولقد تطور موقف جديد نحو العمل وكان قويا لدرجة انالطبقة الوسطى نمت وهي ساخطة ضد اللاانتاجيةالاقتصادية لمؤسسات الكنيسة وحدث استياء ضد نظام الشحاذة والاحسان باعتباره

---

١ ـ شابيرو ، المرجع المذكور ، ص ٥٤ ، ٥٥ .

١ ـ لامبرخت ، المرجع المذكور ، ص ٢٠٠ .

غير منتج وبالتالي لا اخلاقي .

واحتلت فكرة الفاعلية ذروة من ذرى الفضائل الخلقية . وفي الوقت نفسه ، اصبحت الرغبة في الثروة والنجاح المادي الهوى المستغرق للانسان جميعه :

«ان العالم كله (على نحو ما يقوله الواعظ مارتن بتزر) ! انما يجري خلف تلك التجارات والحرف التي تفضي الى اقصى ربح . ولقــد نحيت دراسة الفنون والعلوم جانبا من اجل أحط انواع العمل اليدوي . وجميع العقول الماهرة التي زودها الله بقدرة على الدراسات الاكثر نبلا قد ابتلعتها التجارة التي اقترنت اليوم بعدم الامانة حتى انها تعد آخر نوع من انواع العمل يمكن للانسان الشريف ان يفكر فيه» (١) .

ولقد ترتبت نتيجة باهرة من التغيرات الاقتصادية التي وصفناها في كل انسان . لقد تحطم النظام الاجتماعي في العصور الوسطى وتحطم معه الثبات والامان النسبي اللذان قدمهما للفرد . والآن ، مع بداية الراسمالية، بدأت جميع طبقات المجتمع في التحرك . فلم يعد هناك مكان محدد ثابت في النظام الاقتصادي الذي يمكن ان يعد نظاما طبيعيا ليس موضع مناقشة. **لقد ترك الفرد وحيدا ، وكل شيء انما يعتمد على جهده هو لا على الامان الذي توفره له مكانته التقليدية .**

وعلى اية حال ، تأثرت كل طبقة بشكل مغاير بهذا التطور . فقد كان هذا التطور يعني عند فقراء المدن والعمال وصبيان المهن نمــو الاستغلال والمسغبة ، وكان يعني ايضا بالنسبة للفلاحين زيادة الضغط الاقتصادي والشخصي ، وقد واجهت طبقة النبلاء الاقل شأنا الدمار وان كان بطريقة مختلفة . وبينما كان التطور الجديد لهذه الطبقات يعد اساسا تغيرا نحو الاسوأ ، فان الموقف كان اكثر تعقدا بالنسبة للطبقة الوسطى الحضرية . لقد تحدثنا عن التمايز المتزايد الذي حدث داخل سلمها الاجتماعي . لقد وضعت قطاعات واسعة منها في وضع شيء متزايد . لقد كان على كثير

---

١ ــ نقلا عن شابيرو ، المرجع المذكور ، ص ٢١ ، ٢٢ .

من الحرفيين والتجار الصغار ان يواجهوا القوة الاعظم للاحتكاريين والمنافسين الآخرين ذوي رأس المال الاكبر ، وكانت لديهم صعوبات اشد للبقاء مستقلين . ولقد كانوا في الإغلب يحاربون ضد القوى القوية المهيمنة وكانت هذه الحرب تعني بالنسبة للعديدين حربا يائسة لا أمل فيها . وكانت هناك قطاعات اخرى من الطبقة الوسطى اكثر رخاء وقد شاركت في التيار المضطرد العام للراسمالية الناهضة . ولكن حتى بالنسبة لاولئك الاكثر حظا ، غيَّر الدور المتزايد **لرأس المال والسوق والتنافس** من موقفهم الشخصي الى موقف التزعزع والعزلة والقلق .

ان كون راس المال ذا اهمية حاسمة يعني ان هناك قوة تعلو على نطاق القوة الشخصية تحدد قدرهم الاقتصادي وبالتالي تحدد قدرهم الشخصي. ان رأس المال :

« قد كف عن ان يكون خادما واصبح سيدا . ولما كان رأس المال قد اصبحت له حيوية منفصلة ومستقلة فقد زعم ان له حق الشريك السائد لفرض التنظيم الاقتصادي حسب متطلباته الدقيقة الخاصة» (١) .

ان الوظيفة الجديدة للسوق لها تأثير مماثل . لقد كان السوق في العصور الوسطى سوقا صغيرا نسبيا وكانت وظيفته مفهومة . انه يدخل العرض والطلب في علاقة مباشرة وعينية . ان المنتج كان يعرف على نحو تقريبي مقدار ما عليه ان ينتجه ويستطيع ان يتأكد نسبيا من بيع منتخاته بثمن معقول . والآن ، صار من الضروري ان ينتج لسوق آخذ في الاتساع ومن ثم لا يستطيع الانسان ان يحدد امكانيات البيع مقدما . ولهذا لم يكن يكفي انتاج السلع المفيدة . وبالرغم من ان هذا كان شرطا لبيع السلع ، فان القوانين التي لا يمكن التنبؤ بها للسوق كانت تقرر ما اذا كان يمكن للسلع ان تباع اصلا وبأي ربح . ان ميكانيزم السوق الجديد يشبه العقيدة الكالفنية عن سبق التقدير التي تذهب الى ان على الفرد ان يبذل كل جهد لكي يكون خيِّرا ، ولكن سبق ان تقرر حتى قبل مولده ما اذا كان سينقذ ام لا . ولقد اصبح يوم السوق يوم الدينونة على منتجات الجهد الانساني .

---

١ ـ تاوني ، المرجع المذكور ، ص ٨٦ .

وهناك عامل هام آخر في هذا السياق هو الدور المتزايد للمنافسة . فبينما نجد ان المنافسة لم تكن تنقص تماما في مجتمع العصور الوسطى بالتأكيد ؛ فان النظام الاقتصادي الاقطاعي قد قام على مبدأ التعاون وكانت تنظمه ــ او تحكمه ــ قواعد تكبح المنافسة . ومع نهضة الرأسمالية نحت هذه المبادىء الخاصة بالعصور الوسطى نفسها لتتيح الفرصة لمبدأ المشروع الفردي . ان على كل فرد ان يسير قدما ويجرب حظه . عليه ان يسبح او ان يغرق . والآخرون لم يكونوا متحالفين معه في مشروع مشترك ، لقد اصبحوا منافسين وغالبا ما كان يواجه باختيار ان يدمرهم او ان يدمروه (١) .

وبالتأكيد لم يكن دور رأس المال والسوق والمنافسة الفردية ذا اهمية في القرن السادس عشر بالاهمية نفسها التي صارت له فيما بعد . وفي الوقت نفسه نجد ان جميع العناصر الحاسمة للرأسمالية الحديثة قد ظهرت في ذلك الوقت الى حيز الوجود مع تأثيرها السيكولوجي على الفرد .

وعلى حين اننا قد وصفنا جانبا واحدا للصورة فانه لا يزال هناك جانب آخر : لقد حررت الرأسمالية الفرد . لقد حررت الانسان من صرامة النظام النقابي ، لقد سمحت له ان يقف على قدميه وان يجرب حظه . لقد اصبح سيد قدره ، وصار قدره هو المخاطرة والربح . ان الجهد الفردي يمكن ان يفضي به الى النجاح والاستقلال الاقتصادي . لقد اصبح الحال المساوي الاعظم للانسان وبرهن على انه اقوى من الميلاد والطبقة المنغلقة .

هذا الجانب من الرأسمالية كان آخذا في النمو فحسب في الفترة المبكرة التي بحثناها . لقد لعبت الرأسمالية مع الجماعة الصغيرة من الرأسماليين الاثرياء دورا اكبر عن الدور الذي لعبته مع الطبقة الوسطى الحضرية . وعلى اية حال ، حتى بالقدر الذي كان لها حينئذ ، فانها مارست

---

١ ــ انظر بالنسبة لهذه المشكلة حول التنافس كتاب م. ميد «التعاون والتنافس بين الشعوب البدائية» لندن ، ١٩٣٧ . ل.ك. فرانك : «ثمن المنافسة» في صحيفة «بلان ايج» المجلد الرابع ، نوفمبر ــ ديسمبر ١٩٤٠ .

تأثيرا بالغا في تشكيل شخصية الانسان .

واذا نحن حاولنا الآن ان نلخص مناقشتنا عن تأثير التغيرات الاجتماعية والاقتصادية على الفرد في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فاننا نصل الى الصورة التالية :

اننا نجد ازدواجية الحرية نفسها التي بحثناها من قبل : ان الفرد قد تحرر من قيد الروابط الاقتصادية والسياسية ، ولقد كسب ايضا في الحرية الايجابية عن طريق الدور الفعال والمستقل الذي كان عليه ان يلعبه في النظام الجديد . ولكن في الوقت نفسه قد تحرر من تلك الروابط التي اعتادت ان تمنحه الامان وشعورا بالانتماء . لقد كفت الحياة عن ان تعاش في عالم مغلق مركزه الانسان ؛ لقد اصبح العالم غير محدود وفي الوقت نفسه يقوم بعملية تهديد . والانسان وقد فقد مكانه الثابت في عالم مغلق قد فقد الجواب عن معنى حياته ؛ والنتيجة هي ان الشك قد خيم عليه فيما يتعلق بنفسه وغرض الحياة . انه مهدد بقوى قوية لا شخصية هي رأس المال والسوق . ان علاقته برفاقه وبكل منافس قوي معادية ومفتربة؛ انه حر اي انه وحيد منعزل مهدد من جميع الجوانب . ولما كان لا يملك الثروة او القوة التي كانت لدى الرأسمالي في عصر النهضة ولما كان ايضا قد فقد معنى الوحدة مع الآخرين والكون ، فقد ابتلعه شعور بعدمَيته وعجزه الفرديين . لقد ضاع الفردوس للصالح والانسان يقف وحيدا وهو يواجه العالم . والحرية الجديدة مقضي عليها ان تخلق شعورا عميقا بالزعزعة والعجز والشك والوحدة والقلق . ويجب رفع هذه المشاعر اذا أراد الفرد ان يؤدي عمله بنجاح .

٢ ـ فترة حركة الاصلاح .

عند هذه النقطة من التطور ظهرت الى حيز الوجود **اللوثرية والكالفنية**. لم تكن الاديان الجديدة اديان طبقة عليا ثرية ، بل اديان طبقة وسطى حضرية ، اديان الفقراء في المدن والفلاحين . وكانت تحمل نداء الى هذه الجماعات لانها عبرت عن شعور جديد بالحرية والاستقلال وكذلك عبرت عن شعور بالعجز والقلق يحاصران اعضاء هذه الاديان . غير ان العقائد الدينية

الجديدة قامت بشيء اكثر من مجرد التعبير الدقيق عن المشاعر المتولدة من نظام اقتصادي متغير . فهذه العقائد – عن طريق تعاليمها – قد ازادت من عدد المعتنقين لها وفي الوقت نفسه قدمت حلولا مكّنت الفرد من مواجهة الزعزعة التي لا تحتمل .

وقبل ان نبدأ في تحليل الدلالة الاجتماعية والسيكولوجية للعقائد الدينية الجديدة ، فان الادلاء ببعض الملاحظات الخاصة بمنهج تناولنا قد تزيد من فهم هذا التحليل .

اننا ونحن ندرس الدلالة السيكولوجية لمعتقد ديني او سياسي علينا اولا ان نضع في الاذهان ان التحليل السيكولوجي لا يتضمن حكما يخص حقيقة المعتقد الذي يحلله الانسان . فهذه المسالة الاخيرة لا يمكن ان تتحدد الا في اطار البناء المنطقي للمشكلة نفسها . ان تحليل الدوافع السيكولوجية وراء بعض المعتقدات او الافكار لا يمكن اطلاقا ان يكون بديلا عن الحكم العقلاني عن صدق المعتقد والقيم التي يتضمنها بالرغم من ان مثل هذا التحليل قد يفضي الى فهم افضل للمعنى الحقيقي للمعتقد ومن ثم يؤثر في قيمة حكم الانسان .

ان ما يمكن ان يبينه التحليل السيكولوجي للمعتقدات هو الدوافع الذاتية التي تجعل شخصا يدرك بعض المشكلات وتجعله يبحث عن اجوبة في اتجاهات معينة . وان اي نوع من الفكر ، سواء كان صادقا او كاذبا اذا كان اكثر من مجرد تطابق مصطنع مع الافكار التقليدية انما يكون باعثه الحاجات والمصالح الذاتية للشخص الذي يفكر . ويحدث ان بعض المصالح تتدعم بايجاد الحقائق ، ويتدعم بعضها الآخر عن طريق هدم الحقيقة . ولكن في كلا الحالين تكون الدوافع السيكولوجية محركات هامة للوصول الى نتائج معينة . ونستطيع حتى ان نذهب خطوة ابعد ونقول ان الافكار التي ليست مغروسة في الاحتياجات القوية للشخصية يكون لها تأثير ضعيف على الافعال وعلى الحياة الكلية للشخص المعني .

فاذا نحن حللنا العقائد الدينية او السياسية بالنسبة لدلالتها السيكولوجية فان علينا ان نفرق بين مسألتين : اننا نستطيع ان ندرس تكوين طابع الفرد الذي يخلق معتقدا جديدا ويحاول ان يفهم اية معالم في

شخصيته هي المسئولة عن الاتجاه الخاص لتفكيره . وهذا يعني ــ ونحن نتحدث بدقة ــ مثلا ان علينا ان نحلل تكوين شخصية لوثر او كالفن لاستكشاف اية تيارات في شخصيتهما جعلتهما يتوصلان الى نتائج بعينها ويصوغان معتقديهما . والمسألة الاخرى هي دراسة الدوافع السيكولوجية لا لخالق المعتقد بل للجماعة الاجتماعية التي يتوجه اليها هذا المعتقد . أن تأثير اي معتقد او فكرة انما يعتمد على المدى الذي يستجيب فيه للاحتياجات النفسية في تكوين شخصية اولئك الذين يتوجه اليهم المعتقد . فاذا كانت الفكرة تستجيب لحاجات سيكولوجية قوية لجماعات اجتماعية معينة فانها تصبح قوة فعالة في التاريخ .

وكلا المسألتين : سيكولوجية الزعيم وسيكولوجية أتباعه هما ــ بالطبع ــ مرتبطتان معا ارتباطا وثيقا . فاذا كانت الافكار نفسها تستجيب لهم فان تكوين طابعهم يجب ان يكون مماثلا في الجوانب الهامة . فبجانب العوامل مثل الالمعية الخاصة في التفكير والفعل من جانب الزعيم ، فان تكوين طابعه يعرض عادة بطريقة متطرفة الوضوح التكوين الخاص لشخصية اولئك الذين تتوجه اليهم معتقداته ، وهو يستطيع ان يتوصل الى صياغة أوضح وادق لافكار معينة يكون أتباعه مستعدين لها من قبل سيكولوجيا. والحقيقة القائلة بأن تكوين طابع الزعيم يكشف بشكل اكثر حدة بعض المعالم التي توجد في أتباعه انما ترجع الى عامل من عاملين او ترجع الى مركب هذين العاملين : اولا ان وضعه الاجتماعي نمطي بالنسبة لتلك الظروف التي تكيف شخصية الجماعة كلها . ثانيا انه بالظروف العرضية لتربيته وتجاربه الفردية تتطور هذه المعالم نفسها الى درجة بارزة تنتج بالنسبة للجماعة من وضعها الاجتماعي .

ونحن في تحليلنا للدلالة السيكولوجية لمعتقدي البروتستنتانية والكالفنية لا نناقش شخصيتي لوثر وكالفن بل نناقش الوضع السيكولوجي للطبقات الاجتماعية التي تتوجه اليها افكارهما . ولا أريد سوى ان ننوه بايجاز قبل ان نشرع في مناقشة لاهوت لوثر ان لوثر كشخص كان ممثلا نمطيا «للشخصية التسلطية» كما سيجري وصفها فيما بعد . فلما كان قد تربى على يد اب قاس بشكل غير عادي ولما كان لم يعش سوى حب واهن او أمان واهن كطفل فان شخصيته قد مزقها استواء الطرفين الدائم بالنسبة للسلطة . لقد كرهها وتمرد عليها بينما أعجب بها في الوقت نفسه

ومال الى الخضوع لها. وطوال حياته كلها كانت هناك سلطة واحدة يعارضها وسلطة اخرى يعجب بها ـ ابوه والاعلى منه في الدير ابان شبابه ، البابا والامراء فيما بعد . لقد كان ممتلئا بشعور متطرف بالوحدة والعجز والتدني ولكن في الوقت نفسه كان ممتلئا بشعور متطرف للسيطرة . لقد عذبته الشكوك وكان يبحث دوما عن شيء يمكن ان يعطيه امانا باطنيا ويخفف عنه عذابه الناشيء عن الزعزعة . لقد كان يكره الآخرين وخاصة «الغوغاء» ، لقد كان يكره نفسه ويكره الحياة ، ومن كل هذه الكراهية جاء شوق انفعالي ويائس حتى يحب . وكان وجوده كله محاصرا بالخوف والشك والعزلة الباطنية وعلى هذا الاساس الشخصي كان عليه ان يصبح بطل الجماعات الاجتماعية التي كانت في وضع مماثل للغاية سيكولوجيا .

وهناك ملاحظة اخرى خاصة بمنهج التحليل التالي يجب تأكيدها . ان اي تحليل سيكولوجي لافكار الفرد او للايديولوجيا يهدف الى فهم الجذور السيكولوجية التي تصدر عنها هذه الافكار او الآراء . والشرط الاول لمثل هذا التحليل هو الفهم الكامل للسياق المنطقي لفكرة ما وما يريد المؤلف ـ واعيا ـ ان يقوله . وعلى اية حال ، اننا نعرف ان الشخص حتى لو كان مخلصا من الناحية الذاتية كثيرا ما ينساق لاشعوريا بدافع مختلف عما يعتقد انه مساق به ، وانه قد يستخدم مفهوما يتضمن منطقيا معنى معينا والذي يعني بالنسبة له لاشعوريا شيئا مختلفا عن هذا المعنى «الرسمي» . زيادة على ذلك ، اننا نعرف انه قد يحاول ان يقيم تناغما بين بعض المتناقضات المعينة في شعوره ببناء ايديولوجي او يغطي فكرة يقهرها عن طريق اضفاء طابع عقلاني يعبر عن ضدها . وان فهم عملية العناصر اللاشعورية قد علمنا ان نكون شكاكين ازاء الكلمات والا نأخذها بقيمتها المباشرة .

ان تحليل الافكار عليه أن يقوم بمهمتين اساسا : المهمة الاولى هي تحديد الثقل الذي يكون لفكرة ما في كل النظام الايديولوجي . والمهمة الثانية هي تحديد ما اذا كنا نتناول اصطباغا بصبغة عقلانية يختلف عن المعنى **الحقيقي** للافكار . ومثال على النقطة الاولى الامر التالي : في ايديولوجية هتلر لعب التأكيد على جور معاهدة فرساي دورا هائلا ومن الحق انه لم يكن يعبأ اساسا بمعاهدة السلام . وعلى اية حال ، اذا نحن حللنا ايديولوجيته السياسية الكلية نجد ان اسسها هي رغبة مكثفة في

القوة والقهر ، وبالرغم من انه اعطى على نحو شعوري وزنا كبيرا للجور الذي اصاب الالمان ، الا ان هذه الفكرة بالفعل ليس لها سوى ثقل بسيط في كل تفكيره . ومثال على الاختلاف بين المعنى المقصود شعوريا لفكرة ما ومعناها السيكولوجي الحقيقي يمكن ان نجده في تحليل عقائد لوثر التي نتناولها هنا في هذا الفصل .

اننا نقول ان علاقته بالله هي علاقة خضوع على اساس عجز الانسان . ولقد تحدث هو نفسه عن هذا الخضوع كخضوع ارادي ناجم عن الحب لا عن الخوف . اذن من الناحية المنطقية يمكن للانسان ان يجادل ويقول ان هذا ليس خضوعا . وعلى اية حال من الناحية السيكولوجية ، يترتب على البناء الكلي لافكار لوثر ان هذا النوع من الحب او الايمان هو خضوع بالفعل، وانه بالرغم من انه يفكر **شعوريا** في اطار الطابع الارادي والمحب لـ «خضوعه» لله ، الا انه محاصر بشعور بالعجز والشر الذي يجعل طبيعة علاقته بالله طبيعة خضوع . (كماما كما يحدث ان يجري تصور التبعية المازوكية على شخص او آخر شعوريا على انها «حب») . لهذا فمن وجهة نظر التحليل السيكولوجي فان الاعتراض من ان لوثر يقول شيئا مختلفا عما نعتقد اننا نؤمن **بانه يعنيه** (بالرغم من انه يتم لاشعوريا) ليس له سوى وزن ضئيل . اننا نعتقد ان بعض التناقضات المعينة في مذهبه لا يمكن فهمها الا بتحليل المعنى السيكولوجي لمفاهيمه .

وفي التحليل التالي لمعتقدات البروتستنتانية فسرت المعتقدات الدينية حسبما تعنيه من سياق المذهب كله . ولم أقتبس الجمل التي تناقض بعض معتقدات لوثر او كالفن اذا كنت قد أقنعت نفسي ان معناها لا يشكل تناقضات حقيقية . غير ان التفسير الذي أقدمه لا يقوم على اساس منهج التقاط جمل معينة تلائم تفسيري ، بل على دراسة مذهب لوثر وكالفن الكلي وأساسهم السيكولوجي ويتبع هذا تفسير لعناصره المفردة في ضوء البناء السيكولوجي للمذهب كله .

اذا اردنا ان نفهم ما هو الجديد في معتقدات حركة الاصلاح علينا اولا ان ننظر فيما هو جوهري في لاهوت كنيسة العصور الوسطى (١) . وفي

---

١ ــ أسير هنا اساسا على نهج سيبرج وبرتمان .

محاولتنا ان نقوم بهذا نجد اننا مواجهون بالصعوبة المنهجية نفسها التي ناقشناها فيما يتعلق بمفاهيم مثل «مجتمع العصور الوسطى» و«المجتمع الراسمالي» . وكما هو الحادث في المجال الاقتصادي حيث لا يوجد تغير فجائي من بناء الى آخر ، كذلك لا يوجد مثل هذا التغير الفجائي في المجال اللاهوتي ايضا . فهناك بعض المعتقدات عند لوثر وكالفن مشابهة لمعتقدات كنيسة العصور الوسطى حتى انه يصعب احيانا تبين اي اختلاف جوهري بينهما . فالكنيسة الكاثوليكية شأنها شأن البروتستنتانية والكالفنية قد انكرت دائما ان الانسان — استنادا الى قوة فضائله وجداراته وحدها — ان يجد خلاصا وانكرت ان الانسان يستطيع ان يتصرف بدون رحمة الله باعتباره الوسيلة التي لا مفر منها للخلاص . وعلى اية حال ، بالرغم من جميع العناصر المشتركة في اللاهوت القديم واللاهوت الجديد ، فان روح الكنيسة الكاثوليكية مختلفة تماما عن روح حركة الاصلاح وخاصة بالنسبة لمسألة الكرامة الانسانية والحرية وتأثير افعال الانسان على مصيره .

هناك مبادىء معينة خاصة باللاهوت الكاثوليكي طوال الفترة الممتدة الى ما قبل حركة الاصلاح : المعتقد الخاص بان طبيعة الانسان ، رغم فسادها بخطيئة آدم ، تسعى بفطرية نحو الخير ، وان ارادة الانسان حرة في رغبتها في الخير ، وان جهد الانسان مفيد في خلاصه ، وانه عن طريق قرابين الكنيسة المقدسة القائمة على اساس جدارات موت المسيح يمكن للخاطىء ان يجد الخلاص .

وعلى اية حال ، فان بعض اشد الممثلين للاهوت مثل اوغسطين وتوما الاكويني — برغم تمسكهم بالآراء السابق ذكرها — قد علموا في الوقت نفسه معتقدات لها روح مختلفة اختلافا عميقا . ولكن بالرغم من ان توما الاكويني يعلم معتقدا عن سبق التقدير فانه لم يكف اطلاقا عن تأكيد حرية الارادة كمعتقد من ضمن معتقداته الرئيسية . وحتى يمكنه ان يقيم الجسور بين معتقد الحرية ومعتقد سبق التقدير اضطر الى اللجوء الى اشد التركيبات تعقيدا ، ولكن بالرغم من ان هذه التركيبات لا يبدو انها تحل التناقضات على نحو مُرض ، فانه لم يتراجع عن معتقد حرية الارادة والجهد الانساني باعتبارهما مفيدين في خلاص الانسان بالرغم من ان الارادة نفسها

قد تحتاج الى عضد من نعمة الله (١) .

ويقول توما الاكويني عن حرية الارادة انه سيكون مما يناقض ماهيـة طبيعة الله والانسـان ان نفترض ان الانسـان ليس حرا ليقرر وأن الانسان لديه حتى الحرية لرفض النعمة التي يقدمها له الله (٢) .

وهناك لاهوتيون آخرون يؤكدون على نحو اشد مما فعل توما الاكويني دور جهد الانسان في خلاصه . وفي راي يونا فنتورا ان قصد الله هـو تقديم النعمة للانسـان ، غير انه لا يتلقاها الا اولئك الجديرون بها .

ولقد نما هذا التأكيد خلال القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر في مذاهب دونزسكوت ووليم أوكام وبييل وهو تطور هام بصفة خاصة لفهم الروح الجديدة لحركة الاصلاح حيث ان هجمات لوثـر كانت موجهة بصفة خاصة ضد مدرسي العصور الوسطى المتأخـرة الذين أسماهـم Sautheologen .

لقد ركز دونزسكوت على دور الارادة . ان الارادة حرة ، والانسان من خلال تحقق ارادته يحقق نفسه الذاتية وهذا التحقق للـذات هو اشباع اقصى للفرد . ولما كان امر الله هو ان تكون الارادة فعلا للنفس الفردية فان الله نفسه ليس له تأثير مباشر على قرار الانسـان .

لقد ركز بييل وأوكام على دور جدارات الانسـان كشرط لخلاصـه وبالرغم من انهما قد تحدثا كثيرا عن عون الله ، فان معناه الرئيسي كما يرد في المعتقدات القديمة لم يرد عندهما (١) . ان بييل يذهب الى ان الانسان

---

١ ـ بالنسبة للنقطة الاخيرة يقول : «ومن هنا فان على من حل عليه سبق التقدير ان يسعى وراء الاعمال الطيبة والصلاة ، لانه من خلال هذه الوسائل يتحقق سبق التقدير بأقوى ما يكون ... ولهذا فان سبق التقدير يمكن ان يدعمه البشر ولكنهم لا يستطيعون ان يعوقوه» . الخلاصة اللاهوتية لتوما الاكويني ، لندن ، ١٩٢٩ ، القسم الاول ، الباب ٢٣ ، الفصل الثامن .

٢ ـ عن الخلاصة ضد الوثنيين ، المجلد الثالث ، الفصول ٧٣ ، ٨٥ ، ١٥٩ .

٣ ـ ر. سيبرج ، المرجع المذكور ، ص ٧٦٦ .

حر ويستطيع دوما أن يلجأ الى الله الذي تأتي نعمته لمساعدته . وعلّم أوكام ان طبيعة الانسان لم تفسر حقا بالخطيئة ، فالخطيئة عنده ليست الا فعلا مفردا لا يغير من جوهر الانسان . ان الاقانيم الثلاثة تقرر بمنتهى الوضوح ان الارادة الحرة تتعاون مع لطافة الله لكنها تستطيع ايضا ان تمتنع عن هذا التعاون (١) . وان صورة الانسان كما يعرضها أوكام والمدرسون المتأخرون الآخرون تبينه على انه الخاطىء الفقير بل على انه الكائن الحر الذي تجعله طبيعته الخالصة قادرا على كل شيء خير ، والذي تكون ارادته متحررة من القوة الطبيعية او اية قوة خارجية اخرى .

ان ممارسة شراء رسالة الغفران التي لعبت دورا متزايدا في العصور الوسطى المتأخرة والتي شن لوثر ضدها احدى هجماته ، مرتبطة بهذا التأكيد المتزايد على ارادة الانسان وجدوى جهوده . ان شراء رسالة الغفران من رسول البابا ، يمكن الانسان من ان يتخفف من العقاب المؤقت المفروض فيه انه بديل عن العقاب الابدي ، وكما اشار سيبرج (٢) كانت لدى الانسان كل الدواعي التي تجعله يعتقد انه سوف يتحلل من كل الخطايا .

للوهلة الاولى ، قد يبدو ان ممارسة شراء غفران الانسان من عقوبة المطهر من البابا تتناقض مع فكرة فاعلية جهود الانسان للحصول على خلاصه لانها تعتمد على سلطة الكنيسة وقرابينها المقدسة . ولكن بينما هذا صحيح الى حد ما ، فان من الحق ايضا انه يحتوي على روح الامل والامان ، اذا استطاع الانسان ان يحرر نفسه من العقاب بسهولة شديدة ، اذن فان حمل الاثم يكون قد خُفِّف الى حد كبير . انه يستطيع ان يحرر نفسه من ثقل الماضي مع تخفف نسبي ويتخلص من القلق الذي كان يخيم عليه . بالاضافة الى ذلك ، على الانسان الا ينسى ــ حسب نظرية الكنيسة الصريحة أو الضمنية ــ ان تأثير رسالة الغفران كان متوقفا على وعد بان شاريها قد ندم

---

١ ــ انظر بارتمان ، ص ٤٦٨ .

٢ ــ المرجع المذكور ، ص ٦٢٤ .

واعترف (١) .

تلك الافكار التي تختلف اختلافا حادا عن روح حركة الاصلاح نجدها ايضا في كتابات المتصوفة وفي المواعظ والقواعد المتطورة لممارسة طقوس الاعتراف . ففي هذه الامور نجد روح تأكيد كرامة الانسان ومشروعية تعبير الانسان عن نفسه كلها . ونجد مع هذه النظرة فكرة محاكاة المسيح المنتشرة مع بداية القرن الثاني عشر ونجد اعتقادا بان الانسان يستطيع ان يتوق الى ان يصبح كالله . وان قواعد المعترفين تبين فهما كبيرا للموقف المشخص للفرد وتقر بالفروق الفردية الذاتية . ان هذه القواعد لا تعامل الخطيئة على انها الحمل الذي يجب ان يحمله الفرد وينوء به في اتضاع ، بل تعتبره ضعفا انسانيا على الانسان أن يفهمه ويقدره (٢) .

والخص الامر فأقول : اكدت كنيسة العصور الوسطى كرامة الانسان وحرية ارادته وأن جهوده ذات جدوى . لقد اكدت التشابه بين الله والانسان وكذلك حق الانسان في ان يثق بمحبة الله . لقد كان الناس يشعرون بانهم متساوون وانهم اخوة في تشابههم معالله . وفي العصور الوسطى المتأخرة، مع بداية الراسمالية ، نشأت الحيرة والزعزعة ؛ ولكن في الوقت نفسه ازدادت الاتجاهات التي تؤكد دور الارادة والجهد الانساني قوة . ويمكننا ان نفترض ان كلا من فلسفة عصر الاصلاح والمعتقد الكاثولكي في العصور

---

١ – ان ممارسة ونظرية رسالة الغفران تبدوان تصويرا طيبا بصفة خاصة لتأثير الراسمالية المتزايدة . فليس الامر قاصرا فحسب على فكرة ان في استطاعة الانسان ان يشتري حريته من العقاب انما تعبر عن شعور جديد بالدور الهائل الذي تلعبه النقود ، فيضاف الى هذا أن نظرية رسالة الغفران كما صاغها في عام ١٣٤٣ كليمنس السادس تبين ايضا روح التفكير الرأسمالي الجديد . لقد قال كليمنس السادس ان البابا يحتوي ضمن الثقة به القدر اللامحدود من جدارات المسيح والقديسين وانه لهذا يستطيع ان يوزع أجزاء من هذا الكنز على المؤمنين (انظر ر. سيبرج ، المرجع المذكور ص ٦٢١) ونحن نجد هنا مفهوم البابا باعتباره محتكرا يملك راس مال اخلاقيا هائلا ويستخدمه من اجل امتيازه المالي – من اجل «زبائنه» ليحصلوا على امتياز أخلاقي .

٢ – انني مدين لشارل ترنخاوس لشحذ انتباهي الى اهمية الاداب الصوفية والوعظية ولعدد من الايماءات الخاصة الواردة في هذه الفقرة .

الوسطى المتأخرة قد عكسا الروح السائدة في تلك الجماعات الاجتماعية التي اعطاها وضعها الاقتصادي شعورا بالقوة والاستقلال . ومن جهة اخرى ، عبّر لاهوت لوثر عن مشاعر الطبقة الوسطى التي شعرت وهي تناضل ضد سلطة الكنيسة باستيائها من الطبقة الثرية الجديدة بانها مهددة من جانب الرأسمالية الناهضة وشعرت بانها مقهورة بشعور بالعجز وفقدان المعنى الفردي .

ان مذهب لوثر –بقدر ما هو مختلف عن التراث الكاثوليكي– له جانبان ، جانب منهما يجري التأكيد عليه اكثر من الجانب الآخر في صورة معتقداته التي ترسم عادة في الدول البروتستنتانية . هذا الجانب يشير الى انه اعطى الانسان استقلالا في المسائل الدينية ، وانه انتزع من الكنيسة سلطتها واعطاها للفرد ، وان مفهومه للايمان والخلاص هو مفهوم التجربة الفردية الذاتية حيث تكمن المسؤولية كلها في الفرد وانها ليست موجودة في اية سلطة تستطيع ان تعطيه ما لا يستطيع ان يحصل عليه بنفسه . وهناك دواع معقولة للثناء على هذا الجانب من معتقدي لوثر وكالفن لان هذه المعتقدات تعد مصدرا واحدا من مصادر تطور الحرية السياسية والروحية في المجتمع الحديث ، وهو تطور يرتبط – وخاصة في البلدان الانجلوساكسونية بشكل لا ينفصم بأفكار النزعة التطهرية او الحنبلية Puritansm

والجانب الآخر للحرية الحديثة هو العزلة والعجز اللذان أوجدتهما للفرد ، وهذا الجانب تمتد جذوره في البروتستنتانية بقدر امتداده في الاستقلال . ولما كان هذا الكتاب مخصصا أساسا للحرية باعتبارها عبئا وخطرا ، فان التحليل التالي – وهو تحليل أحادي الجانب عمدا – يلح على ذلك الجانب في معتقدات لوثر وكالفن حيث يقوم هذا الجانب السلبي للحرية : التأكيد على الشر الرئيسي والعجز الرئيسي لدى الانسان .

لقد افترض لوثر وجود شر فطري في طبيعة الانسان ، يوجه ارادته نحو الشر ويجعل من المستحيل امام اي انسان ان يقوم بأي عمل خير على اساس طبيعته . ان للانسان طبيعة شريرة وآثمة

«naturaliter et inevitabiliter mala et viriara naturd»

ان فساد طبيعة الانسان ونقصه الكامل للحرية حتى يختار الحق هما

من ضمن المفاهيم الرئيسية لتفكير لوثر الكلي . وبهذه الروح يبدأ تعليقه على رسالة القديس بولس الى الرومان :

« ان ماهية هذه الرسالة هي : تدمير وانتزاع وتقديم كل حكمة وعدالة الجسد مهما بدت ملحوظة ومخلصة ـ في أعيننا واعين الآخرين ـ ... ان ما يهم هو ان عدالتنا وحكمتنا التي تتبدى امام أعيننا تدمر وتنتزع من قلوبنا ومن نفسنا العبثة » (١) .

وهذا الاقتناع بفساد الانسان وعجزه عن فعل أي عمل طيب انطلاقا من مزاياه هو شرط جوهري لنعمة الله وبركته . فاذا اتضع الانسان والغى ارادته الفردية وكبرياءه فان نعمة الله ساعتها فقط تهبط عليه .

« لان الله يريد ان ينقذنا لا بعدالتنا وحكمتنا بل بعدالة وحكمة خارجيتين ، بعدالة لا تصدر عنا ولا تنبع من انفسنا بل تأتي الينا من مكان آخر ... اي ان العدالة يجب تعليمها على انها تأتي تماما من الخارج وأنها غريبة عن انفسنا » (٢) .

بل لقد كان هناك حتى بالاحرى تعبير اكثر تطرفا عن عجز الانسان قاله لوثر بعد سبع سنوات في كتيبه De Servo Arbitrio والذي كان هجوما ضد دفاع اراسموس عن حرية الارادة .

« ... وهكذا فان الارادة الانسانية ـ كما هو الحادث بالفعل ـ هي وحش بهيم بين اثنين ، فاذا امتطاه الله فانه يريد ويذهب حيث يريد الله، وكما يقول المزمور : (صرت كبهيم عندك . ولكني دائما معك ـ المزامير ٧٣ ، الآية ٢٢ ، ٢٣) واذا امتطاه الشيطان فانه يريد ويذهب حيث يريد الشيطان . فليس من قوة ارادته ان يختار وبالنسبة لاي راكب سوف ينطلق لا بحثا عن شيء ، غير ان الراكبين انفسهم هم الذين سيقنعون ، اي منهم يملكه ويأخذه » (١) .

لقد اعلن لوثر انه اذا لم يرد الانسان :

---

١ ـ مارتن لوثر : Vor lesunguber den Romenbrief الفصل الاول ، الفقرة الاولى (الترجمة من عندي «اريك فروم» حيث لا توجد ترجمة انجليزية) .

٢ ـ المرجع السابق ، الفصل الاول ، الفقرة الاولى .

٣ ـ مارتن لوثر : «قيد الارادة» ترجمة امريكية ، ميتشيجان ، ١٩٣١ ، ص ٧٤ .

« ان يترك هذا الموضوع (موضوع حرية الارادة) كلية (ويكون هـذا الترك ادعى للسلامة والتدين ايضا) فاننا مع هذا ، نستطيع بضمير صاف ان نعلم حتى يستخدم للسماح للانسان (بحرية ارادة) لا بالنسبة لاولئك الذين فوقه بل بالنسبة فقط لاولئك الذين ادناه ... ان الانسان المسيَّر ليست له (حرية ارادة) بل هو عبد اسير وخادم اما لارادة اللـه او لارادة الشيطان » (١) .

ان المعتقدات القائلة بأن الانسان اداة عاجزة في يدي الله وانه شرير اساسا وان كل مهمته هي الخضوع لارادة الله وان الله يستطيع ان ينقذه نتيجة فعل للعدالة غير مفهوم ـ هذه المعتقدات ليست هي الجواب المحدد الذي على الانسان ان يعطيه ، ذلك الانسان المساق باليأس والقلق والشك والذي في الوقت نفسه المساق برغبة حارة في اليقين كما هو الشأن عند لوثر . ولقد حدث ان وجد الجواب على شكوكه . ففي عام ١٥١٨ جاءه انكشاف فجائي: ان الانسان لا يمكن ان يحظى بالخلاص على اساس فضائله، بل انه لا يجب حتى ان يتفكر فيما اذا كانت اعماله ترضي اللـه أم لا ، غير انه يستطيع ان يملك يقينا بخلاصه اذا كان لديه ايمان . الايمان يمنحه له الله ، فاذا حدث ان امتلك الانسان التجربة الذاتية الثابتة الخاصة بالايمان، فانه يستطيع ايضا ان يتأكد من خلاصه . والفرد متلق اساسا في هذه العلاقة بالله . فاذا ما تلقى الانسان من نعمة الله في تجربة الايمان تصبح طبيعته متغيرة لانه في فعل الايمان يوحد نفسه مع المسيح وتحل عدالة المسيح محل عدالته تلك العدالة التي ضاعت من جراء خطيئة آدم وسقوطه. وعلى اية حال ، لا يستطيع الانسان اطلاقا ان يصبح فاضلا تماما خلال حياته لان شره الطبيعي لا يختفي ابدا كلية (٢) .

ان مذهب لوثر في الايمان كتجربة ذاتية لا يعتورها الشك لخلاص الانسان قد تجلب انظار الانسان لاول وهلة باعتبارها متناقضة تماما مع الشعور المكثف بالشك الذي كان من اهم خصائص شخصيته وتعاليمه حتى

---

١ ـ المرجع المذكور ، ص ٧٩ وهذه القسمة ـ الخضوع للقوى التي فوق والهيمنة على القوى التي في الادنى ـ هي ـ كما سوف نرى ـ من خصائص موقف الشخصية التسلطية.
٢ ـ لوثر : الاعمال الكاملة ، فيمار ، المجلد الثاني .

عام ١٥١٨ ولكن ، من الناحية السيكولوجية ، نجد ان هذا التغير من الشك الى اليقين ، وهو ابعد ما يكونُ عن التناقض ، ذو علاقة سببية . علينا ان نتذكر ما قد قيل عن طبيعة هذا الشك : لم يكن الشك العقلاني القائم في حرية التفكير والذي يجرؤ على التساؤل عن الآراء القائمة ، بل لقد كان الشك اللاعقلاني الذي ينبع من العزلة والعجز عند الفرد الذي تكون نظرته للعالم نظرة قلق وكراهية . هذا الشك اللاعقلاني لا يمكن معالجته اطلاقا بالاجوبة العقلانية ، كل ما هنالك انه يمكن ان يختفي اذا اصبح الفرد جزءا لا يتجزأ من عالم ذي معنى . فاذا لم يحدث هذا ، كما لم يحدث مع لوثر والطبقة المتوسطة التي يمثلها ، فان كل ما يحدث للشك هو ان يخرس ويدفع الى الاعماق السفلية ــ ان جاز مثل هذا القول ــ وهذا يمكن ان يتم عن طريق صيغة تعد باليقين المطلق .**ان البحث الاضطراري عن اليقين** ، كما نجد عند لوثر ، **ليس هو التعبير عن الايمان الاصيل ، بل هو مفروس في الحاجة الى قهر الشك الذي لا يحتمل** . ان حل لوثر هو حل نجده ماثلا لدى افراد عديدين اليوم لا يفكرون في الاطار اللاهوتي : الا وهو ايجاد اليقين عن طريق استئصال النفس الفردية المنعزلة ، بأن يصبح الانسان آلة في ايدي قوة قوية مهيمنة خارج الفرد . وبالنسبة للوثر كانت هذه القوة هي الله ، وهو في الخضوع الذي لا يسمى قد بحث عن اليقين. ولكن بالرغم من انه قد نجح هكذا في اخراس شكوكه الى حد ما ، فانها لم تختف حقا على الاطلاق ، فحتى آخر ايامه ، كانت تنتابه نوبات من الشك كان عليه ان يقهرها عن طريق جهود متجددة نحو الخضوع . ان الايمان من الناحية السيكولوجية له معنيان مختلفان تماما : فهو يمكن ان يكون تعبيرا عن تعلق باطني بالبشرية وتأكيد الحياة ، او يمكن ان يكون صياغة رد فعل ضد شعور اساسي بالشك مفروس في عزلة الفرد وموقفه السلبي تجاه الحياة . ولقد كان لايمان لوثر هذه الصفة التعويضية .

من المهم بصفة خاصة ان نفهم دلالة الشك والمحاولات لاخراسه نظرا لان هذه المشكلة لا تخص لاهوت لوثر وحده ولاهوت كالفن وحده ــ كما سوف نرى في التو ــ بل لان هذه المشكلة ظلت واحدة من ضمن المشاكل الرئيسية للانسان الحديث . الشك هو نقطة انطلاق الفلسفة الحديثة ، وان الحاجة الى اخراسه لها حافز قوي في تطور الفلسفة والعلم المحدثين . ولكن بالرغم من ان الكثير من الشكوك العقلانية جرى حلها بالاجوبة العقلانية ، فان الشك

اللاعقلاني لم يختف ولا يمكن ان يختفي طالما ان الانسان لم يتقدم من الحرية السلبية الى الحرية الايجابية . والمحاولات الحديثة لاخراس الشك ، سواء كانت تتألف من سعي اضطراري الى النجاح ايمانا بأن المعرفة غير المحدودة للحقائق يمكن ان ترد على مبحث اليقين ، او في الخضوع لزعيم يأخذ على عاتقه مسؤولية « اليقين » – كل ما تفعله كل هذه الاجوبة هو استئصال ادراك الشك . ان الشك نفسه لا يختفي طالما ان الانسان لم يقهر عزلتـــه وطالما ان مكانه في العالم لا يصبح مكانا ذا معنى في اطـار احتياجاتـــه الانسانيـــة .

فما هي علاقة معتقدات لوثر بالموقف السيكولوجي للكل الا ان تكـــون بالثراء والقوة قرب نهاية العصور الوسطى ؟ وكما رأينا ، كان النظام القديم آخذا في الانهيار . لقد فقد الفرد امان اليقين واصبح مهـددا بالقـــوى الاقتصادية وبالرأسماليين والاحتكارات،وحلت المنافسة محل مبدأ الفساد، وشعرت الطبقات الدنيا بضغط الاستغلال المتزايد . وان النداء الذي توجهه اللوثرية الى الطبقات الدنيا يختلف عن ندائها للطبقة الوسطى . لقـــد كان الفقراء في المدن في موقف تعس ، وكان الفلاحون في موقف أسوأ . لقـد جرى استغلالهم بطريقة سيئة وانتزعوا حقوقهم وامتيازاتهم القديمة . ولقد كانوا في حالة ثورة وجدت تعبيرا عنها في هبّات الفلاحين والحركات الثورية في المدن . لقد فصل الانجيل آمالهم وتوقعاتهم كما فعل لعبيد وعمـــال المسيحية الاولى ودفع الفقراء الى البحث عن الحرية والعدالة . وبقدر ما هاجم لوثر السلطة وجعل الانجيل محور تعاليمه وجه نـداءه الى هـــذه الجماهير المتململة بالطريقة نفسها التي لجأت اليها الحركات الدينية الاخرى ذات الطابع الانجيلي قبله .

وبالرغم من ان لوثر قد تقبل ولاءهم له وأيدهم فانه لم يفعل هذا الا الى نقطة معينة ، لقد كان عليه ان يحطم التحالف عندما تجاوز الفلاحون أبعـد من مهاجمة سلطة الكنيسة وطالبوا بمطالب بسيطة لتحسين حظهم . لقـد شرعوا في ان يصبحوا طبقة ثورية تهدد بالاطاحة بكل سلطة وتدمير أسس النظام الاجتماعي الذي تهتم بالحفاظ عليه للغلبة الطبقة الوسطى . وذلك لانه ، بالرغم من جميع المصاعب التي سبق ان وصفناها ، تجد الطبقـــة الوسطى ، حتى ادنى شرائحها ، مزايا في الدفاع ضد مطالب الفقراء ، ومن ثم كانت معادية تماما للحركات الثورية التي كانت تهدف الى القضاء لاعـلى

مزايا الارستقراطية والكنيسة والاحتكارات فحسب ، بل على امتيـــازات الطبقة الوسطى أيضا .

ان وضع الطبقة الوسطى بين الشديدي الغنى والشديدي الفقر يجعل رد فعلها معقدا ومتناقضا بطرق عديدة . ان الناس من الطبقـــة الوسطى كانوا يريدون التمسك بالقانون والنظام ، ومع هذا كانـــوا هم انفســـهم معرضين للتهديد بشكل خطير من جانب الراسمالية الناهضـــة . وحتى الاعضاء الاكثر نجاحا من الطبقة الوسطى لم يكونوا بثراء وقوة المجموعـــة الصغيرة من كبار الرأسماليين . وكان عليهم ان يكافحوا بشدة حتى يبقــوا احياء ويحققوا تقدما. وقد ضاعفت رفاهية الطبقة الثرية شعورهم بالضآلة وملأتهم حسـدا وحقدا . ان الطبقة الوسطى ــ ككل ــ كانت معرضة للخطر من انهيار النظام الاقطاعي ومن الراسمالية الناهضة اكثر مما كانت مستفيدة من ذلــك .

ولقد عكست صورة الانسان كما رسمها لوثر هذا المأزق عينـــه . ان الانسان متحرر من جميع الروابط التي تربطه بالسلطات الروحية ، غير ان هذه الحرية نفسها تتركه وحيدا وقلقا ، وتجعله ممتلئا بشعور عدم جدواه الفردي وعجزه . هذا الفرد الحر المنعزل كانت تسحقه تجربة لا جـــدواه الفردي. وقد عبر لاهوت لوثر عن هذا الشعور بالعجز والشك. ان الصورة التي يرسمها في الاطار الديني تصف موقف الفرد كما يبـــرزه التطـــور الاجتماعي والاقتصادي السائد . ان عضو الطبقة الوسطى كان عاجزا في مواجهة القوى الاقتصادية الجديدة على نحو ما صـــور لوثـــر الانسان في علاقته بالله .

غير ان لوثر قام بشيء اكثر من استخراج الشعور باللاجدوى الـــذي كان يحاصر الطبقات الاجتماعية التي وجه اليها دعوته ــ لقد قدم لها حلا . ان الفرد لا عن طريق تقبل لا جدواه فحسب ، بل ايضا عن طريق ان يتضع للغاية ، وعن طريق الكف عن كل نأمة من الارادة الفردية وعن طريق انـــكار قوته الفردية والتنديد بها ، يمكن ان يأمل في ان يكون مقبولا عند الله . لقد كانت علاقة لوثر بالله علاقة خضوع كامل . ان مفهوم لوثر عن الايمان يعني ــ في الاطار السيكولوجي ــ : اذا خضعت تماما ، اذا تقلبت لا جـــدواك الفردي ، اذن فان الله القدير قد يرغب في ان يحبك وان يوقظـــك . اذا

تخلصت من نفسك الفردية بكل نقائصها وشكوكها ، عن طريق الاغماء الذاتي تماما ، فانك تحرر نفسك من الشعور بعدميتك ويمكنك ان تشارك في عظمة الله . وهكذا ، بينما لوثر قد حرر الناس من سلطة الكنيسة ، جعلهم يخضعون لسلطة اشد طغيانا الا وهي سلطة اله يصر على خضوع الانسان الكامل وفناء النفس الفردية كشرط ضروري لخلاصه . **لقد كان « ايمان » لوثر الاعتقاد بأنه يمكن ان يحب بشرط الاستسلام** ، وهو حل مشابه في الكثير مع مبدأ خضوع الفرد التام للدولة و « الزعيم » .

ان خشية لوثر من السلطة ومحبته لها تظهران في قناعاته السياسية. فبالرغم من انه قد ناضل ضد سلطة الكنيسة ، وبالرغم من امتلائه بالاستياء ضد الطبقة المثرية الجديدة ـ جزء منها هو الشريحة العليا من البناء الهرمي الكنسي ـ وبالرغم من انه أيد الاتجاهات الثورية للفلاحين الى حد معين ، فانه يسلم بالخضوع للسلطات الدنيوية ، ألا وهي الامراء ، بشكل خطير .

« حتى لو كان أولئك الذين في السلطة اشرارا أو بدون ايمان ، فان السلطة وقوتها مع هذا شيء حسن ومن عند الله ... لهذا فحيث توجد القوة وحيث تزدهر تكون وتظل لان الله رسمها » (١) .

أو يقول :

« ان الله يفضل ان تعاني الحكومة للبقاء بغض النظر عن كونها شرا ، عن ان يسمح للغوغاء بأن تثور بغض النظر عن مبررهم للقيام بهذا ... ان الامير يجب ان يظل اميرا بغض النظر عن مدى طغيانه وهو يقطع بالضرورة رؤوس القلة حيث ان عليه ان يظل محتفظا برعايا لكي يكون حاكما » .

والجانب الآخر لتعلقه وخشيته من السلطة يصبح واضحا في كراهيته واحتقاره للجماهير العاجزة ، « للغوغاء » وخاصة عندما يتجاوزون حدودا معينة في محاولاتهم الثورية . ولقد كتب في احدى خطبه النارية الكلمات الشهيرة :

---

١ ـ Roinerbrief ، الباب ١٣ ، الفصل الاول .

« لهذا دعوا كل شخص يستطيع ان يؤذي او يقتل او يغتاب سرا او جهرة يتذكر انه لا يوجد شيء اشد تسميما او كراهية او شيطنة من المتمرد . فالامر معه أشبه عندما يجب على الانسان ان يقتل كلبا مجنونا ، اذا لم تضربه فسوف يضربك ويضرب معك شعبا بكامله » (١) .

ان شخصية لوثر وكذلك تعاليمه تكشف استواء الطرفين ازاء السلطة. فهو من جهة ترهبه السلطة ــ السلطة الدنيوية وسلطة اله طاغ ــ ومن جهة اخرى يتمرد ضد السلطة ــ سلطة الكنيسة . وهو يظهر استواء الطرفين عينه في موقفه من الجماهير . فبقدر تمردهم في الاطار الذي يحدده يكون معهم . ولكن عندما يهاجمون السلطات التي يستحسنها يظهر من المقدمة كرهه واحتقاره الشديدان للجماهير . وسوف نبين في الفصل الذي يتناول الميكانيزم السيكولوجي للهروب ان هذا الحب للسلطة المصاحب للكراهية ضد اولئك الذين لا حول لهم ولا قوة من المعالم النمطية « للشخصية المتسلطة » .

هنا من المهم ان نفهم ان موقف لوثر تجاه السلطة الدنيوية مرتبط ارتباطا وثيقا بتعاليمه الدينية . فهو بجعله الفرد يشعر باللاجدوى واللاجدارة ، وبجعله يشعر بأنه أشبه بالاداة العاجزة في يدي الله ، انما ينتزع منه الثقة بالنفس والشعور بالكرامة الانسانية التي هي المقدمة لاي وقفة حازمة ضد السلطات الدنيوية القاهرة . وفي خلال التطور التاريخي كانت نتائج تعاليم لوثر لا تزال أبعد من ان يتم الوصول اليها . فاذا حدث وفقد الفرد شعوره بالكبرياء والكرامة فانه يكون مستعدا من الناحية السيكولوجية لان يفقد الشعور الذي كان من أخص خصائص التفكير في العصور الوسطى. ألا وهو ان الانسان وخلاصه الروحي واهدافه الروحية هي غرض الحياة ، انه يكون مستعدا لتقبل دور تصبح فيه حياته وسيلة لاغراض خارج نفسه، اغراض الانتاج الاقتصادي وتراكم راس المال . لقد كانت آراء لوثر عن المشكلات الاقتصادية من نفس طابع آراء العصور الوسطى اكثر حتى مما

---

١ ــ اعمال مارتن لوثر ، ترجمة س. م. يعقوب ، فيلادلفيا المجلد العاشر ، الجزء الرابع ص ٤١١ . انظر هربرت ماركوز ومناقشته لوجهات نظر لوثر في الحرية في كتابه «السلطة والعائلة» باريس ، ١٩٢٦ .

نجده عند كالفن . لقد كان يحقق بشدة فكرته ان حياة الانسان يجب أن تصبح وسيلة للاغراض الاقتصادية . ولكن بينما كان تفكيره في المسائل الاقتصادية هو التفكير التقليدي ، فان تأكيده على عدمية الفرد كان متناقضا مع ، ومهد الطريق لـ ، تطور لا يكون فيه الانسان خاضعا فحسب للسلطات الدنيوية بل عليه ايضا ان يجعل حياته تابعة لاغراض الانجازات الاقتصادية . وفي ايامنا هذه نجد ان هذا التيار قد وصل الذروة في التأكيد الفاشستي القائل بأن هدف الحياة هو التضحية بها من اجل القوى « الاعلى » ، من اجل الزعيم او الجماعة العنصرية .

ويعرض لاهوت كالفن الذي كان مقضيا عليه ان يكون مهما بالنسبة للدول الانجلو ساكسونية اهمية لاهوت لوثر لالمانيا — يعرض هذا اللاهوت اساسا الروح نفسها التي لدى لوثر لاهوتيا وسيكولوجيا . فبالرغم من انه يعارض ايضا سلطة الكنيسة والتقبل الاعمى لمعتقداتها ، فان الدين عنده كامن في الانسان العاجز ، ان الاتضاع وتحطيم الكبرياء الانساني هما **اللحن الاساسي** لكل تفكيره . ان من يحتقر هذا العالم هو وحده الذي يستطيع ان يكرس نفسه للاعداد للعالم القادم (١) .

ولقد علم اننا يجب ان نذل انفسنا وهذا الاذلال هو الوسيلة للاعتماد على قوة الله . « فلا شيء يثيرنا لوضع الثقة كلها واليقين كله للعقل على الله اكثر من عدم الثقة بأنفسنا والقلق الصادر عن وعي ببؤسنا » (٢) .

لقد وعظ بأن على الفرد الا يشعر بأنه سيد نفسه : « اننا لسنا ملك انفسنا ، لهذا لا يجب على عقلنا ولا يجب على ارادتنا ان تسود في مقاصدنا وأفعالنا . اننا لسنا ملك انفسنا ، لهذا لا تدعونا نفترض ان غرضنا هو البحث عما يلائمنا حب الجسد . اننا لسنا ملك أنفسنا ، لهذا دعونا قدر المستطاع ننسَ انفسنا وكل ما نملكه . بل بالعكس ، اننا ملك الله ، لهذا يجب ان نعيش ونموت له . لانه كما ان أخطر طاعون يحطم الناس هو عندما يطيعون أنفسهم ، فان النعيم الوحيد للخلاص هو عدم المعرفة او الرغبة في اي شيء سوى الاسترشاد بالله الذي يمشي امامنا» (٣) .

---

١ — جون كالفن : «مؤسسات الدين المسيحي» فيلاديلفيا ، ١٩٢٨ ، الكتاب الثالث الفصل التاسع ، الفقرة الاولى .

٢ — المرجع المذكور ، الكتاب الثالث ، الفصل الثاني ، الفقرة ٢٣ .

٣ — المرجع المذكور ، الكتاب الثالث ، الفصل السابع ، الفقرة الاولى .

لا يجب على الانسان ان يسعى الى الفضيلة في حد ذاتها ، فهـــذا لا يفضي الى شيء سوى العبث :

« ذلك لان هناك ملاحظة قديمة وحقيقية تذهب الى ان هنـاك عالمـــا للرذائل مطويا في نفس الانسان . ولن تستطيع ان تجد اي علاج آخر سوى انكار نفسك وعدم الاكتراث بكل الاهتمامات الانانية وتكريس اهتمامك كله لاتباع تلك الاشياء التي يتطلبها الرب منك ، والتي يجب اتباعها لهذا السبب الوحيد لانها تبهجه » (١) .

وينكر كالفن ايضا ان الاعمال الطيبة يمكن ان تفضي الى الخلاص . فهي ناقصة تماما عندنا : « ما من عمل لرجل فاضل قد وجد لم يثبت انه عمـل شيطاني اذا ما فحص امام الحكم الصارم لله » (٢) .

فاذا حاولنا ان نفهم الدلالة السيكولوجية لمذهب كالفن فسوف يصدق عليه تماما من الناحية المبدئية ما قيل عن تعاليم لوثر . لقد وعظ كالفـــن ايضا الطبقة الوسطى المحافظة ، لقد وعظ الناس الذين شعروا بوحـــدة ورعب هائلين ، والذين عبر عن مشاعرهم في معتقده عن لا جدوى ولا معنى الفرد وعقم جهوده . وعلى اية حال ، يمكننا ان نسلم بوجـود اختــــلاف بسيط ، فبينما نجد المانيا في زمن لوثر في حالة عامة من الفليان حيث لم تتعرض الطبقة الوسطى وحدها بل الفلاحون وفقراء المجتمع الحضري ايضا بنهضة الرأسمالية ، كانت جنيف جماعة ثرية نسبيا . لقد كانت سوقا من الاسواق الهامة في اوروبا في النصف الاول مـن القـرن الخامس عشر ، وبالرغم من ان ليون كانت تحجبها في هذا المضمار (٤٣) ، فانها احتفظت بقدر طيب من الثبات الاقتصادي .

بصفة عامة يبدو أن من السليم ان نقول ان اتباع كالفن كانوا يتكونون اساسا من الطبقة الوسطى المحافظة (٣) وان اتباعه ايضا في فرنسا وهولندا

---

١ ـ المرجع المذكور ، الفقرة ٢ من الفصل السابع .

٢ ـ المرجع المذكور من الفقرة ١١ منالفصل السابع .

٣ ـ عن ج. كوليتشر ، المرجع المذكور ، ص ٢٤٩ .

٤ ـ عن جورجيا هاركنس : «جون كالفن ، الرجل واخلاقه» نيويورك ، ١٩٣١ ، ص ١٥١ وما بعدها .

وانجلترا لم يكونوا من الجماعات الراسمالية المتقدمة ، بل من الحرفيين الاسطوات وصغار رجال الاعمال الذين كان بعضهم اغنى من الآخرين لكنهم — كجماعة — كانوا معرضين لخطر نهضة الراسمالية (١) .

لهذه الطبقة الاجتماعية توجهت الكالفنية بالنداء السيكولوجي الذي سبق ان بحثناه فيما يتعلق باللوثرية . لقد عبرت عن شعور الحرية لكنها عبرت ايضا عن عدم جدوى وعجز الفرد . لقد قدمت حلا بتعليم الفرد انه بالخضوع التام والتذلل التام يستطيع ان يأمل في ان يجد أمنا جديداً .

ان هناك عددا من الفروق الدقيقة بين تعاليم كالفن وتعاليم لوثر ليست بذات اهمية بالنسبة للخط الرئيسي للتفكير داخل هذا الكتاب . كل ما نحتاج الى تأكيده نقطتان: النقطة الاولى هي معتقد كالفن في سبق التقدير . فعلى عكس معتقد سبق التقدير كما نجده عن اوغسطين وتوما الاكويني ولوثر ، نجد ان سبق التقدير عند كالفن اصبح من الاركان الرئيسية بل ربما اصبح المعتقد الرئيسي لمذهبه كله . لقد اعطاه صورة جديدة بافتراضه ان الله لا يقدر مسبقا من اجل النعمة بل يقرر ايضا الاشياء الاخرى المقدرة لان تكون لعنة ابدية (٢) .

الخلاص او اللعنة ليسا نتائج اي شيء خير او سيىء يفعله الانسان في حياته ، بل هما مقدران من قبل من جانب الله حتى قبل ان يأتي الانسان الى الحياة . والسبب الذي يجعل الله يختار الواحد ويلعن الثاني سر لا يجب على الانسان ان يحاول كشفه . انه يفعل هكذا لان مما يبهجه ان يبين قوته غير المحدودة بتلك الطريقة . ان اله كالفن ، بالرغم من كل المحاولات للاحتفاظ بفكرة عدالة الله ومحبته ، فيه كل صفات الطاغية بدون اية صفة للمحبة او حتى للعدالة . وفي تناقض صارخ مع العهد الجديد ينكر كالفن الدور الاسمى للمحبة ويقول : « لان ما دفع به المدرسيون للامام فيما يخص اسبقية الاريحية على الايمان والامل هو مجرد حلم لخيال سقيم» (٣) .

---

١ — من ف.د. بوركينو ، باريس ، ١٩٣٤ ، ص ١٥٦ وما بعدها .

٢ — المرجع المذكور الفقرة ٥ من الفصل ٢١ .

٣ — المرجع المذكور ، الفقرة ٤١ من الفصل الثاني .

ان المعنى السيكولوجي لمذهب سبق التقدير مزدوج : انه يعبر عن الشعور بالعجز واللاجدوى الفرديين ويعزز هذا الشعور . لا يوجد مذهب قادر على التعبير بقوة اشد عن هذا المذهب عن عدم جدارة الارادة والجهد الانسانيين . لقد نزع القرار حول قدر الانسان نزعا تاما من بين يديه وليس هناك امام الانسان شيء يفعله لتغيير هذا القرار ، انه اداة عاجزة في يدي الله . والمعنى الآخر لهذا المعتقد ــ شأنه في هذا شأن معتقد لوثر ــ قائم في وظيفته لاخراس الشك اللاعقلاني الذي كان هو نفسه عند كالفن واتباعه كما كان عند لوثر . للوهلة الاولى يبدو ان معتقد سبق التقدير يعزز الشك بدلا من ان يخرسه . الا يجب على الفرد ان يتمزق حتى بالشكوك الاكثر تعذيبا قبل ان يتعلم انه مقدر عليه . اما اللعنة الدائمة او الخلاص الدائم قبل ولادته ؟ كيف يستطيع ان يتأكد مما سوف يكون عليه حظه ؟ بالرغم من ان كالفن لم يعلمنا ان هناك اي برهان عيني لمثل هذا اليقين ، فانه هو واتباعه كان لديهم بالفعل قناعة بأنهم يمتون الى طائفة المختارين . ولقد حصلوا على هذه القناعة عن طريق الميكانيزم نفسه الخاص بتذلل النفس الذي حللناه بالنسبة لمذهب لوثر . فلما كان مذهب سبق التقدير فيه هذه القناعة ، فانه يتضمن اكبر يقين ، ان الانسان لا يستطيع ان يفعل اي شيء يمكن ان يعرض للخطر حالة الخلاص نظرا لان خلاص الانسان لا يتوقف على افعاله بل يتقرر قبل ان يولد الانسان اصلا . مرة اخرى ، كما هو الحال مع لوثر ، الشك الرئيسي يفضي الى بحث عن اليقين المطلق ، ولكن بالرغم من ان مذهب سبق التقدير يعطي مثل هذا اليقين ، يظل الشك في الخلفية ومن ثم يجب اعادة اخراسه مرات ومرات بايمان متعصب يتنامى دوما يذهب الى ان الجماعة الدينية التي ينتسب اليها الانسان تمثل ذلك الجزء من البشرية الذي اختاره الله .

وتحتوي نظرية كالفن في سبق التقدير تضمينا يجب ان ينوه به الانسان هنا جهرة حيث انه وجد احياءه القوي للغاية في الايديولوجية النازية : مبدأ عدم المساواة الرئيسي بين الناس . عند كالفن يوجد نوعان من الناس : اولئك الذين ينقذون واولئك الذين تقدر عليهم اللعنة الابدية . ولما كان هذا القدر يتحدد قبل ولادتهم وبدون ان يتمكنوا من تغييره بأي شيء يفعلونه او لا يفعلونه في حياتهم ، فقد تم انكار المساواة بين البشر اساسا . لقد خلق الناس غير متساوين . هذا المبدأ يتضمن ايضا انه لا يوجد تضامن بين الناس نظرا لان العامل الذي هو اقوى اساس للتضامن

الانساني قد جرى انكاره : الا وهو المساواة في قدر الناس . ان الكالفنيين يعتقدون بسذاجة انهم المختارون وان جميع الآخرين هم اولئك الذين لعنهم الله . ومن الواضح ان هذا الايمان يمثل من الناحية السيكولوجية احتقارا وكراهية عميقين للبشر الآخرين ــ وهي الكراهية نفسها التي منحوها لله . وبينما نجد ان الفكر الحديث قد افضى الى تأكيد متزايد للمساواة بين الناس ، لم يكن مبدأ الكالفينيين اخرس تماما . فالمذهب القائل بأن الناس هم اساسا غير متساوين حسب خلفيتهم العرقية هو تأكيد للمبدأ نفسه بتبرير عقلاني مختلف ، اما التضمينات السيكولوجية فهي هي نفسها .

وهناك اختلاف آخر وهام للغاية عن تعاليم لوثر هو التأكيد الاشد على اهمية الجهاد الخلقي والحياة الفاضلة . فليس كون الفرد قادرا على **تغيير قدره** بأي عمل من أعماله ، بل حقيقة انه قادر على القيام بجهد هي علامة واحدة بل انه يمت الى المنقذين. ان الفضائل التي على الانسان ان يكتسبها: التواضع والاعتدال والعدالة بمعنى ان كل فرد له نصيبه المقدر والتقوى التي توحد بين الانسان والله (١) وفي التطور اللاحق للكالفنية يكتسب التأكيد على الحياة الفاضلة ومعنى الجهاد المتصل اهمية وخاصة فكرة ان النجاح في الحياة الدنيوية نتيجة مثل هذه الجهود هو علامة على الخلاص (٢) .

ولكن التأكيد الخاص على الحياة الفاضلة والذي يعد من خصائص الكالفنية له ايضا دلالة سيكولوجية خاصة . لقد أكدت الكالفنية على ضرورة الجهاد الانساني المتصل . على الانسان ان يحاول دوما ان يعيش حسب كلمة الرب والا يتقاعس في جهاده . ويبدو هذا المبدأ متناقضا مع المذهب القائل بأن الجهد الانساني لا طائل منه بالنسبة لخلاص الانسان . ان الموقف المتعصب الخاص بعدم بذل اي جهد قد يبدو استجابة اكثر مناسبة . وعلى اية حال تبين بعض الاعتبارات السيكولوجية ان الامر ليس هكذا . ان حالة القلق والشعور بالعجز واللاجدوى وخاصة الشك فيما

---

١ ــ المرجع المذكور ، الكتاب الثالث ، الفصل السابع ، الفقرة ٣ .

٢ ــ هذه النقطة الاخيرة لقيت انتباها خاصا في مؤلفات ماكس فبر باعتبارها صلة هامة بين مذهب كالفن وروح الرأسمالية .

يتعلق بمستقبل الانسان بعد الموت كلها امور تمثل حالة للعقل غير محتملة بصفة خاصة عند أي انسان . فلا يكاد يوجد انسان وقد انتابه هذا الخوف بقادر على الاسترخاء والاستمتاع بالحياة وعدم الاكتراث بالنسبة لما يحدث بعد هذا . والطريق الممكن للهرب من هذه الحالة التي لا تحتمل للزعزعة والشعور الذي يشل الانسان بصدد لا معناه هو الصفة نفسها التي أصبحت سائدة في الكالفنية : تطور النشاط المسعور وسعي لعمل **شيء ما** . ان النشاط بهذا المعنى يفترض صفة ارغامية : **على الفرد ان يكون فعالا لكي يتغلب على شعوره بالشك والعجز** . هذا النوع من الجهد والنشاط ليس نتيجة القوة الباطنية والثقة بالنفس ، انه هروب يائس من القلق .

ويمكن ملاحظة هذا الميكانيزم بسهولة في هجمات القلق المسعور عند الافراد . فالانسان الذي يتوقع ان يتلقى خلال ساعات قليلة تشخيص الطبيب لمرضه ـ الذي قد يكون مميتا ـ لهو انسان في حالة قلق بشكل طبيعي . وعادة انه لا يجلس هادئا وينتظر . وكثيرا ما يقوده قلقه ـ ان لم يشله ـ الى نوع من النشاط المسعور بشكل او بآخر . قد يذرع الارض جيئة وذهابا ، يبدأ في القاء الاسئلة ويتحدث الى كل شخص يلتقي به ، وينظف مكتبه ، ويكتب الرسائل . وقد يواصل النوع المعتاد لعمله ، ولكن مع نشاط اضافي وبشكل محموم . ومهما يكن الشكل الذي يتخذه الجهد الذي يقوم به فانه مصاحب بالقلق ويميل الى قهر الشعور بالعجز عن طريق النشاط المحموم .

ولا يزال للجهد في المذهب الكالفيني معنى سيكولوجي آخر . ان كون الانسان لا يتعب من ذلك الجهد المتصل وكون الانسان ينجح في عمله الخلقي وكذلك عمله الدنيوي هو علامة مميزة ـ بشكل او بآخر ـ بأنه واحد من المختارين . وان لا عقلانية مثل هذا الجهد الاضطراري هي ان **النشاط ليس مقصودا به خلق غاية مرغوبة بل يفيد في الاشارة الى ما اذا كان شيء ما سيحدث أم لا** مما سبق ان تحدد من قبل في استقلال عن نشاط الانسان او سيطرته . وهذا الميكانيزم هو صفة معروفة للعصابيين المرغمين . فمثل هؤلاء الاشخاص عندما يخشون ظهور عبء هام قد يعدون ـ اثناء انتظار الرد ـ شبابيك المنازل او أشجار الطريق . فاذا كان العدد فرديا يشعر الفرد بأن كل الاشياء ستكون على ما يرام ، واذا كان العدد زوجيا فهذا علامة على انه سيفشل . وكثيرا ما نجد ان هذا الشك لا يدل على لحظة

خاصة بل يدل على الحياة الكلية للشخص فان الاضطرار الى البحث عن « العلامات » يحاصر هذه الحياة بالتالي . وفي الغالب نجد الارتباط بين الاحجار المعدودة ولعب الورق والمقامرة وما الى ذلك والقلق والشك غير مدركة شعوريا . فالشخص قد يلعب الورق انطلاقا من شعور غامض بعدم الاستقرار وقد يكشف التحليل وحده الوظيفة الخفية لنشاطه : الكشف عن المستقبل .

وهذا المعنى للجهد هو جزء من العقيدة الدينية داخل **الكالفنية** . وفي الاصل يشير هذا الى الجهاد الخلقي لكن فيما بعد يتركز اكثر واكثر على عمل الانسان وعلى نتائج هذا الجهاد ، الى النجاح او الفشل في العمل . ان النجاح يصبح علامة على نعمة الله ، والفشل علامة على لعنته .

تبين هذه الاعتبارات ان الاضطرار الى الجهد والعمل المتصلين، أبعد ما يكون تناقضا مع الاعتقاد الرئيسي بعجز الانسان ، بل بالاحرى هو نتيجة السيكولوجية الجهد والعمل بهذا المعنى يفترض شخصية لاعقلانية تماما . ان الجهود والعمل لا يمكن ان يغيرا القدر لان هذا القدر قد سبق ان حدده الله بصرف النظر عن اي جهد يبذله الفرد . انهما يفيدان فحسب كوسيلة للتنبؤ بالقدر المسبق ، بينما نجد في الوقت نفسه ان الجهد المسعور هو معاودة تأكيد ضد شعور لا يطاق بالعجز .

هذا الموقف الجديد تجاه الجهد والعمل كفرض في ذاته قد يفترض انه اهم تغيير سيكولوجي قد حدث للانسان منذ نهاية العصور الوسطى . في كل مجتمع ، على الانسان ان يعمل اذا اراد ان يعيش. ولقد حلت مجتمعات عديدة المشكلة عن طريق قيام العبيد بالعمل ومن ثم سمحت للانسان الحر ان يكرس نفسه للاعمال « الانبل » . في مثل هذه المجتمعات ، العمل ليس جديرا بالانسان الحر . وفي مجتمع العصور الوسطى ايضا ، وزع عبء العمل دون مساواة على الطبقات المختلفة في التسلسل الهرمي الاجتماعي وكان هناك قدر كبير من الاستغلال الشديد . غير ان الموقف من العمل كان مختلفا عن ذلك الموقف الذي تطور بالتالي في الحقبة الحديثة . العمل ليست له طبيعة تجريدية خاصة بانتاج سلعة ما قد تباع بفائدة في السوق . ان الانسان يعمل استجابة لطلب عيني وبهدف عيني هو الحصول على المعيشة . ليس هناك ــ كما بين ماكس فبر بصفة خاصة ــ دافع للعمل

اشد مما هو ضروري للحفاظ على المستوى التقليدي للحياة . وقد يبدو لبعض الجماعات في المجتمع في العصور الوسطى ان العمل كان يستمتع به كتحقق للقدرة الانتاجية ، وان العديد الآخرين يعملون لان **عليهم** ان يعملوا ويشعروا بأن هذه الضرورة مشروطة بضغط من الخارج . ان ما هو جديد في المجتمع الحديث هو ان الناس اصبحوا مساقين للعمل لا بضغط خارجي بل بارغام باطني يجعلهم يعملون بالطريقة نفسها التي يجعل بها السيد الصارم الناس يعملون في المجتمعات الاخرى .

ان الارغام الباطني اكثر تأثيرا في حث كل الطاقات للعمل عن أي ارغام خارجي . ضد الارغام الخارجي يوجد دائما قدر معين من التمرد الذي يعوق فاعلية العمل او يجعل الناس غير ملائمين لاي عمل متمايز يتطلب الذكاء والمبادرة والمسؤولية . ان الارغام على العمل الذي به استدار الانسان الى سائقه العبد لا يعوق هذه الصفات . مما لا شك فيه ان الرأسمالية ما كان يمكن ان تتطور ما لم يكن الجانب الاكبر من طاقة الانسان قد اتجه نحو العمل . ولا توجد فترة اخرى في التاريخ اعطى فيها الناس الاحرار طاقتهم كاملة لغرض واحد هو : العمل . لقد كان الدافع للعمل المتصل واحدة من القوى المنتجة الرئيسية بشكل لا يقل اهمية في تطور نظامنا الصناعي عن البخار والكهرباء .

لقد أطلنا كثيرا في الحديث عن القلق والشعور بالعجز الذي يحيط بشخصية الفرد في الطبقة الوسطى . وعلينا الآن ان نناقش صفة اخرى مررنا عليها مرور الكرام الا وهي : **عداوته واستياؤه** . ان كون الطبقة الوسطى قد تطورت في عداوة مكثفة امر لا يبعث على الدهشة . ان اي فرد يعاق في التعبير الانفعالي والجنس والذي يتهدد ايضا في وجوده ذاته من الطبيعي ان يكون رد فعله مصاحبا بعداوة ، وكما رأينا فان الطبقة الوسطى ككل وخاصة اولئك الذين من بين اعضائها لم يستمتعوا بعد بمزايا الرأسمالية الناهضة كانوا يحاطون بالعوائق والتهديدات . وكان هناك عامل آخر يزيد من عداوتهم : الترف والقوة اللذان تقدر على اظهارهما جماعة صغيرة من الرأسماليين الذين يضمون اصحاب المقام الرفيع في الكنيسة . وكانت النتيجة الطبيعية حسد شديد ضدهم . ولكن بينما تطورت العداوة والحسد ، لم يستطع اعضاء الطبقة الوسطى ان يجدوا التعبير المباشر الممكن للطبقات الدنيا . فالطبقات الدنيا كانت تكره الاغنياء الذين يستغلونهم ،

لقد ارادوا ان يطيحوا بقوتهم ومن ثم يستطيعوا ان يشعروا وان يعبروا عن كراهيتهم . والطبقة العليا تستطيع ايضا ان تعبر عن العدوانية بشكل مباشر في رغبتها في القوة . اما اعضاء الطبقة الوسطى فهم اساسا محافظون ، انهم يريدون ان يثبتوا المجتمع لا ان يقلبوه ، وكل منهم يأمل في ان يصبح اكثر ثراء وان يشارك في التطور العام . لهذا فان العداوة لا يجري التعبير عنها صراحة كما انها لا يمكن ان تستشعر بوعي ، بل يجب كبتها . ان كبت العداوة انما ينقلها فحسب من الوعي الشعوري ، ولا تستأصل زيادة على ذلك ، فان العداوة المتصاعدة ان لا تجد اي تعبير مباشر تزداد الى نقطة تحاصر عندها الشخصية كلها ، علاقة الانسان بالآخرين وبنفسه ـ ولكن بأشكال مبررة عقلانيا وبأشكال مقنعة .

لقد صور لوثر وكالفن هذه العداوة الشاملة ، لا بمعنى ان هذين الرجلين ـ شخصيا ـ يمتان الى مرتبة اكبر الكارهين بين الشخصيات البارزة في التاريخ بل ايضا بالتأكيد ضمن الزعماء الدينيين ، ولكن الاكثر اهمية بمعنى ان معتقداتهما قد تلونت بهذه الكراهية وانها لا تستجيب الا لجماعة هي نفسها مساقة بعداوة مكبوتة مكثفة . واكبر تعبير جلي عن هذه العداوة نجده في مفهومهما عن الله خاصة في مذهب كالفن . وبالرغم من اننا جميعا اليفون بهذا المفهوم ، فكثيرا ما لا ندرك تماما ماذا يعني ان نتصور الله الها متعسفا لا يرحم مثل اله كالفن الذي قدر على جانب من البشرية اللعنة الدائمة بدون اي تبرير أو سبب سوى ان هذا الفعل هو تعبير عن قوة الله . وبطبيعة الحال ، كان كالفن نفسه معنيا بالاعتراضات الواضحة التي يمكن ان تثار ضد هذا التصور عن الله ، ولكن البناءات الدقيقة ، بشكل او بآخر ، التي قام بها لرسم صورة لاله عادل ومحب ليس لها صدى قوي في الاقتناع الاخير . هذه الصورة لاله مستبد يريد قوة لا حدود لها على الناس وخضوعهم وذلتهم هي اسقاط لعداوة وحسد الطبقة الوسطى .

ولقد وجدت الكراهية او الاستياء ايضا تعبيرا في طبيعة العلاقات مع الآخرين . والشكل الرئيسي الذي تفترضه هو السخط الخلقي الذي تتميز به الطبقة الوسطى الدنيا من ايام لوثر حتى ايام هتلر . فبينما نجد ان هذه الطبقة تحسد بالفعل أولئك الذين يملكون الثروة والقوة ويستطيعون ان يستمتعوا بالحياة ، فانهم يبررون هذا الاستياء والحسد للحياة بشكل عقلاني في اطار السخط الخلقي وباقتناع ان هؤلاء الناس المتفوقين انما

يجري عقابهم بمعاناة ابدية (١) . ولكن التوتر المعادي ضد الآخرين يجد تعبيرا بطريقة اخرى . ان نظام كالفن في جنيف كان يتميز بالشك والعداوة من جانب كل فرد ضد كل فرد آخر وبالتأكيد ما كان من الممكن اكتشاف الا قدر بسيط من روح المحبة والاخاء في نظامه الاستبدادي . لقد ندد كالفن بالثروة ، لكنه في الوقت نفسه لم تكن لديه سوى شفقة ضئيلة تجاه البؤس . وفي التطور اللاحق للطائفية ، ظهرت تحذيرات ضد الصداقة نحو الغريب ، وظهر موقف قاس نحو الفقير ، وظهر جو عام من الشك (٢) .

وبجانب اسقاط العداوة والغيرة على الله والتعبير غير المباشر عنهما في شكل الشخص الاخلاقي نجد تعبيرا آخر عن العداوة هو استدارتها ضد نفسها . لقد رأينا كيف ان لوثر وكالفن يؤكدان بحمية فساد الانسان ويعلمان تذلل النفس وانحطاطها كأساس لكل الفضائل . وما كان لديهما بشكل واع لم يكن الا بالتأكيد درجة متطرفة من الاتضاع . ولكن اي شخص اليف بالميكانيزمات السيكولوجية لتوجيه الاتهام الى النفس والاتضاع فمما لا شك فيه ان هذا النوع من «الاتضاع» كامن في كراهية عنيفة ممنوعة من توجيهها ــ لسبب او لآخر ــ نحو العالم الخارجي وتعمل ضد نفس الانسان . ولكي يمكننا ان نفهم هذه الظاهرة تماما من الضروري ان ندرك ان المواقف تجاه الآخرين وتجاه النفس يمكن ان تسير متوازية وهي ابعد ما تكون عن التناقض . ولكن بينما العداوة ضد الآخرين شعورية في الغالب ويمكن التعبير عنها جهرة ، فان العداوة ضد النفس عادة ما تكون لاشعورية (الا في الحالات المرضية) وتجد تعبيرا عنها في اشكال غير مباشرة مبررة عقلانيا . وتعبير من هذا التأكيد الفعال للشخص على فساده ولا جدواه الذي سبق ان تحدثنا عنه ؛ ويظهر آخر على شكل الضمير او الواجب . وكما انه يوجد اتضاع لا شأن له بالكراهية ، توجد مطالب اصيلة للضمير وشعور بالواجب غير كامنين في العداوة . هذا الضمير الاصيل يشكل جانبا من

١ ــ انظر رانولف : «السخط الخلقي وسيكولوجية الطبقة الوسطى» وهي دراسة تعد مساهمة هامة في اطروحة ان السخط الخلقي هو صفة مميزة للطبقة الوسطى وخاصة الطبقة الوسطى الدنيا .

٢ ــ انظر ماكس فبر ، المرجع المذكور ، ص ١٠٢ ، تاوني المرجع المذكور ، ص ١٩٠ ، رانولف ، المرجع المذكور ، ص ٦٦ وما بعدها .

الشخصية المتكاملة ومتابعة مطالبه هي تأكيد للنفس كلها . وعلى اية حال ، فان الشعور «بالواجب» كما نجد ، سائدا في حياة الانسان الحديث من فترة عهد الاصلاح الى اليوم في التبريرات الدينية والدنيوية يتلوّن بشكل مكثف بالعداوة الموجهة ضد النفس . (الضمير) هو سائق عبد وضعه الانسان بنفسه في نفسه . انه يسوقه الى السلوك حسب الرغبات والاغراض التي يؤمن انها رغباته وأغراضه بينما هي في الواقع تبطن لمطالب اجتماعية خارجية . ان الضمير يقوده بالقسوة والقساوة ويمنعه من اللذة والسعادة ويجعل حياته كلها تكفيرا عن خطيئة غامضة (١) . وهو ايضا اساس «الزهد الدنيوي الباطن» المميز للطائفية الاولى والنزعة التطهرية الحنبلية المتأخرة. والعداوة التي يكمن فيها هذا النوع الحديث من الاتضاع والشعور بالواجب تشرح ايضا تناقضا مربكا : ان مثل هذا الاتضاع يسير ملاصقا لاحتقار الآخرين وأن صوابية النفس قد حلت بالفعل محل المحبة والرحمة . ان الاتضاع الاصيل والشعور الاصيل بالواجب نحو رفاق الانسان لا يمكن ان يفعل هذا ؛ غير ان الاتضاع الذاتي و«الضمير» النافي للنفس ليسا سوى جانب من عداوة جانبها الآخر هو احتقار الاخرين وكراهيتهم .

على اساس هذا التحليل الموجز لمعنى الحرية في فترة عصر الاصلاح يبدو من الملائم ان نلخص النتائج التي وصلنا اليها بالنسبة للمشكلة النوعية للحرية والمشكلة العامة لتفاعل العوامل الاقتصادية والسيكولوجية والايديولوجية في العملية الاجتماعية .

لقد كان لتحطيم النظام في العصور الوسطى الخاص بالمجتمع الاقطاعي دلالة رئيسية لجميع طبقات المجتمع : لقد ترك الفرد وحيدا ومعزولا . لقد كان حرا. ولقد كان لهذه الحرية نتيجة مزدهرة: لقد انتزع من الانسان الامان

١ ـ لقد رأى فرويد عداوة الانسان ضد نفسه المحتواة في ما أسماه الانا الاعلى . ولقد رأى ايضا ان الانا الاعلى هو اصلا تبطين سلطة خارجية وخطرة . لكنه لم يميز بين المثل التلقائية التي هي جزء من النفس والاوامر الباطنية التي تحكم النفس .. والنظرة المعروضة هنا جرت مناقشتها بالتفصيل في دراستي عن سيكولوجية السلطة (السلطة والعائلة ، باشراف م. هوركهيمر ، باريس ، ١٩٣٤) ولقد اشارت كارن هورني الى الطابع الارغامي لمطالب الانا الاعلى في كتابها «طرق جديدة في التحليل النفسي» .

الذي كان يتمتع به والشعور المؤكد بالانتماء وتمزقت روابط اتصاله بالعالم الذي اشبع مطلبه في الامان اقتصاديا وروحيا . لقد شعر انه وحيد وقلق ، لكنه كان ايضا حرا في العمل والتفكير باستقلال وأن يكون سيد نفسه ويصنع بحياته ما يشاء ــ لا كما كان يقال له .

وعلى اية حال ، حسب الحياة الواقعية لاعضاء الطبقات الاجتماعية المختلفة ، لم يكن لهذين النوعين من الحرية ثقل متساوٍ . فالطبقة الناجحة من المجتمع وحدها استفادت من الراسمالية الناهضة الى درجة اعطت اعضاءها الثروة والقوة . لقد استطاعوا ان يتوسعوا وأن يقهروا وأن يحكموا وأن يكنزوا الثروات نتيجة نشاطهم وحساباتهم العقلانية . وهذه الارستقراطية الجديدة ، ارستقراطية المال مرتبطة مع ارستقراطية المولد كانت في وضع يجعلها تستمتع بثمار الحرية الجديدة ويجعلها تكتسب شعورا جديدا بالتسيد والمبادرة الفردية . ومن جهة اخرى ، كان عليهم ان يهيمنوا على الجماهير وأن يحاربوا بعضهم البعض ومن ثم كان وضعهم ايضا وضعا غير متحرر من الزعزعة والقلق الرئيسيين . ولكن على العموم ، كان المعنى الايجابي للحرية سائدا بالنسبة للرأسمالي الجديد . ولقد جرى التعبير عنه في الحضارة التي نمت على تربة الارستقراطية الجديدة، حضارة عصر النهضة . ولقد عبرت في فنها وفي فلسفتها عن الروح الجديدة للكرامة الانسانية والارادة والسيادة بالرغم من انها عبرت بما فيه الكفاية عن اليأس والشك ايضا . والتأكيد نفسه على قوة النشاط الفردي والارادة الفردية تجده ايضا في التعاليم اللاهوتية للكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى المتأخرة . ان مدرسي هذه الفترة لم يتمردوا ضد السلطة ، لقد تقبلوا هدايتها ، لكنهم الحوا على المعنى الايجابي للحرية وعلى نصيب الانسان في تحديد قدره وقوته وكرامته وحرية ارادته .

ومن جهة اخرى ، كانت الطبقات الدنيا ، سكان المدن الفقراء ، والفلاحين خاصة منساقة ببحث جديد عن الحرية وأمل حار لانهاء الجور الاقتصادي والشخصي المتنامي ولم يكن لديهم سوى القليل ليفقدوه والكثير ليكسبوه . لم يكونوا مهتمين بالمداهنات العقلية بل كانوا مهتمين بالاحرى بالمبادىء الاساسية للانجيل : الاخوة والعدالة . ولقد اتخذت آمالهم شكلا فعالا في عدد من التمردات السياسية وفي الحركات الدينية التي تميزت بالروح اللامتصالحة التي تتميز بها المسيحية في بداية عهدها.

وعلى اية حال ، ان اهتمامنا الرئيسي قد استغرقه رد فعل الطبقة الوسطى . ان الرأسمالية الناهضة كانت تهديدا خطيرا عليهم بالرغم من انها قد عملت ايضا على استقلالهم المتزايد وأخذهم المبادرة في ايديهم . في بداية القرن السادس عشر ، لم يكن الفرد في الطبقة الوسطى قد أحرز بعد القوة والامان من الحرية الجديدة . لقد أوجدت الحرية العزلة واللاجدوى الشخصية اكثر مما أوجدت القوة والثقة. وبجانب ذلك ، لقد امتلأ بالسخط الحارق ضد ترف وقوة الطبقات الثرية بما في ذلك البناء الهرمي المتسلسل للكنيسة الرومانية . ولقد عبرت البروتستنتانية عن مشاعر اللاجدوى والاستياء ، لقد حطمت ثقة الانسان في محبة الله ؛ لقد علمت الانسان ان يحتقر والا يثق بنفسه وبالآخرين . لقد جعلته وسيلة لا غاية . لقد استسلمت أمام القوة الدنيوية وتخلت عن المبدأ القائل بأن القوة الدنيوية لا يبررها مجرد وجودها اذا تناقضت مع المبادىء الخلقية ؛ وهي بقيامها بكل هذا قد تخلت عن العناصر التي كانت اساس التراث اليهودي — المسيحي . ان معتقداتها تقدم صورة للفرد والله والعالم فيها تبرر هذه المشاعر بالايمان بأن اللاجدوى والعجز اللذين يشعر بهما الفرد يصدران عن صفات الانسان على هذا النحو وأن **عليه** ان يشعر بما يشعر به .

لهذا لم تعبر المعتقدات الدينية الجديدة عما يشعر به العضو المتوسط في الطبقة الوسطى فحسب ، بل انها ايضا بتبريرها ومنهجتها لهذا الموقف قد زادت هذا الشعور ودعمته . وعلى اية حال لقد قامت بدور اكبر من هذا ؛ لقد بينت للفرد ايضا طريقا يتمشى مع قلقه . لقد علمته انه بتقبله التام لعجزه وشريرية طبيعته وأنه باعتباره حياته كلها تكفيرا عن خطاياه ، وانه بمذلة النفس وكذلك بالجهد الذي لا ينقطع يستطيع ان يقهر شكه وقلقه ؛ وأنه بالخضوع التام يمكن ان يحظى بمحبة الله ويستطيع على الاقل ان يأمل في ان يمت الى أولئك الذين قرر الله ان ينقذهم . ان البروتستنتانية هي الجواب على الاحتياجات الانسانية للفرد الخائف المعزول الذي بلا جذور والذي عليه ان يوجه نفسه ويربطها بعالم جديد . ان تكوين الشخصية الجديدة الناجم عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والذي كثفته المعتقدات الدينية ، قد اصبح بدوره عاملا هاما في تشكيل التطور الاجتماعي والاقتصادي اللاحق . هذه الصفات ذاتها الكامنة في تكوين الشخصية هذا الاضطرار الى العمل ، الرغبة في الازدهار كالاستعداد لجعل حياة المرء اداة لاغراض قوة تعلو على الاشخاص ، الزهد ، الشعور الارغامي بالواجب — هي

معالم الشخصية التي اصبحت القوى المنتجة في المجتمع الراسمالي والتي بدونها ما كان يمكن ان يحدث التطور الاقتصادي والاجتماعي الحديث ؛ لقد كانت هذه المعالم هي الاشكال النوعية الخاصة التي تشكلت فيها الطاقة الانسانية والتي فيها اصبحت هذه الطاقة قوة من قوى الانتاج داخل العملية الاجتماعية . ان العمل حسب معالم الشخصية المشكلة حديثا كان ميزة من وجهة نظر الضروريات الاقتصادية . ولقد كان ايضا كافيا من الناحية السيكولوجية حيث ان مثل هذا العمل يلبي احتياجات واشكال قلق هذا النوع الجديد للشخصية . وحتى نضع المبدأ نفسه في اطار اكثر عمومية يمكننا ان نقول : ان العملية الاجتماعية ـ بتحديدها نمط حياة الفرد ، اي علاقته بالآخرين والعمل ـ تعدّل من تكوين شخصيته ؛ وقد نتجت ايديولوجيات ـ دينية او فلسفية او سياسية ـ جديدة عن هذا التكوين المتغير للشخصية ولبت احتياجاته ، ومن ثم عملت على مضاعفته واشباعه وتثبيته ؛ وان المعالم الجديدة التكوين للشخصية اصبحت بدورها عوامل هامة في التطور الاقتصادي اللاحق وأثرت في العملية الاجتماعية، وبينما تطورت هذه المعالم أصلا كرد فعل على التهديد الذي تشكله القوى الاقتصادية الجديدة ، إصبحت ـ في بطء ـ قوى انتاج تضاعف وتكثف من التطور الاقتصادي الجديد (١) .

---

١ ـ نجد في الملحق الوارد في هذا الكتاب مناقشة اكثر تفصيلا للتفاعل بين العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية والايديولوجية والسيكولوجية .

الفصل الرابع

جانبا الحرية عند الانسان الحديث

لقد خصص الفصل السابق لتحليل المعنى السيكولوجـــي للمعتقدات الرئيسية في البروتستنتانية . ولقد بيَّن هذا التحليل ان المعتقدات الدينية الجديدة كانت تلبية لاحتياجات نفسية ظهرت هي نفسهـــا بسبب انهيار النظام الاجتماعي في العصور الوسطى وبدايات الراسمالية . وتركز التحليل حول مشكلة الحرية بمعناها المزدوج ؛ لقد بيَّن ان **التحرر من** القيـــود التقليدية لمجتمع العصور الوسطى ـ بالرغم من انه يعطي الفرد شعـــورا جديدا بالاستقلال ، الا انه جعله في الوقت نفسه يشعر بأنه وحيد ومعزول ـ قد ملأه بالشك والقلق ودفعه الى خضوع جديد والى نشاط اضطراري ولا عقلاني .

وفي الفصل الحالي احب ان أبيّن ان التطور اللاحق للمجتمع الراسمالي قد اثر في الشخصية في الاتجاه نفسه الذي بدأه في فترة عهد الاصلاح .

لقد اصبح الانسان ـ بمعتقدات البروتستنتانية ـ مهيئا سيكولوجيا للدور الذي كان عليه ان يلعبه في ظل النظام الصناعي الحديث . وهـــذا النظام ، بممارسته ، وبالروح التي نمت منه والتـــي مست كل جوانب الحياة ، قد بدّل الشخصية الكلية للانسان واكد التناقضات التي ناقشناها في الفصل السابق : لقد طوّر الفرد ـ وجعله اكثر عجزا ؛ لقد زاد الحرية ـ وخلق عكازات من نوع جديد على الفرد ان يتكىء عليها . ونحن لا نحاول ان نصف تأثير الراسمالية على التكوين الكلي لشخصية الانسان ، نظـرا لاننا

مركزون فحسب على جانب واحد من مشكلته العامة : الطابع الجدلي لعملية الحرية المتنامية . ان هدفنا سيكون اظهار ان تكوين المجتمع الحديث يؤثر في الانسان بطريقين في آن واحد : انه يصبح اكثر استقلالا واكثر اعتمادا على النفس واكثر انتقادا وهو يصبح اكثر عزلة واكثر وحدة واكثر خوفا . وان فهم المشكلة الكلية للحرية متوقف على القدرة على النظر في كلا جانبي العملية وليس في فقد اثر جانب منهما واقتفاء الجانب الآخر .

ويشكل هذا صعوبة لاننا نفكر ـ تقليديا ـ بطريقة لاجدلية ولاننا ميالون الى الشك فيما اذا كان يمكن ان يتولد تياران متناقضان في آن واحد من علة واحدة . زيادة على ذلك ، ان الجانب السلبي للحرية ، العبء الذي يضعه على كاهل الانسان ، صعب تبنيه وخاصة من جانب الذين قلبهم مع داعـــي الحرية . ولما كان الانتبـــاه في الكفاح مـن اجل الحريـــة فـــي التاريخ الحديث مركزا على القتال ضـــد الاشكال **القديمـــة** للسلطة والمحظـــورة ، كان مـــن الطبيعي ان يشعر المـــرء بانه كلمـا تـم استئصال هذه المحظورات كسب مزيدا من الحرية . وعلى اية حال ، لقد فشلنا بما فيه الكفاية ان نتبين انه بالرغم من ان الانسان قد خلّص نفسه من اعداء الحرية القدماء فان اعداء جددا من طبيعة مختلفة قد ظهروا؛ وهم اعداء ليسوا قيودا خارجية اساسا بل هم عوامل باطنية تغلق الباب امام التحقق الكامل لحرية الشخصية . فمثلا ، اننا نؤمن بأن حرية العبادة تشكل انتصارا من الانتصارات الاخيرة للحرية . ونحن لا نتبين بما فيـــه الكفاية بينما تعد هذه الحرية انتصارا ضد قوى الكنيسة والدولة تلك التي لا تسمح للانسان بالعبادة وفق ضميره ، فان الفرد الحديث قد فقد ــ الى حد كبير ــ القدرة الباطنية على الايمان بأي شيء لا تجري البرهنة عليه بمناهج العلوم الطبيعية . او ، لنختار مثلا آخر ، اننا نشعر بان حريـــة الحديث هي الخطوة الاخيرة في مسيرة انتصار الحرية ؛ ونحن ننسى انه بالرغم من ان حرية الحديث تشكل انتصارا هاما في المعركة ضد المحظورات **القديمة** ، فان الانسان الحديث هو في وضع حيث ان كثيرا مما يفكر فيه ويقوله «هو» هو اشياء يفكر فيها ويقول بها كل شخص آخر ؛ وانه لـم يحرز القدرة على التفكير باصالة ـ اي لنفسه ـ وهذه القدرة وحدها هي التي تعطي معنى لزعمه بانه ما من احد بقادر على التدخل في التعبير عن افكاره . مرة اخرى ، اننا فخورون بان الانسان في سلوكه في الحياة قد اصبح حرا من السلطات الخارجية التي تقول له ما يفعله وما لا يفعله .

ونحن نهمل دور السلطات المجهولة مثل الـرأي العام و«الحس المشترك» وهي قوية للغاية بسبب استعدادنا العميق ان نتطابق مع توقعات كل انسان عن انفسنا وكذلك بالمثل خوفنا العميق من ان نكون مختلفين . بتعبير آخر، اننا مسحورون بنمو الحرية من القوى التي «**خارج**» انفسنا ونحن عميان عن المحظورات والضغوط والمخاوف **الباطنية** التي تميل الى تقويض معنى الانتصارات التي أحرزتها الحرية ضد اعدائها التقليديين . لهذا فنحن ميالون الى الاعتقاد بان مشكلة الحرية هي تماما مشكلة الحصول على **مزيد** من الحريه من النوع الذي احرزناه خلال سير التاريخ الحديث ، والى الاعتقاد ان الدفاع عن الحرية ضد مثل تلك القوى التي تنكر مثل هذه الحرية هو كل المطلوب . ونحن ننسى انه بالرغم من ان كل تحرر تم اكتسابه يجب الدفاع عنه بكل قوة ، وان مشكلة الحرية ليست مشكلة كمية ، بل هي مشكلة كيفية ؛ وان الامر عندنا لا يجب ان يقتصر على الحفاظ وزيادة الحرية التقليدية ، بل يجب ايضا ان نحرز نوعا جديدا من الحرية ، نوعا يمكننا من تحقيق ذاتنا الفردية ، ويمكننا من ان تكون لدينا ثقة بهذه النفس وبالحياة .

ان اي تقييم نقدي للتأثير الذي للنظام الصناعي على هذا النوع من الحرية الباطنية يجب ان يبدأ بالفهم الكامل للتقدم الهائل الذي تقصده الرأسمالية لتطوير الشخصية الانسانية . وكأمر واقع ، ان اي تقدير نقدي للمجتمع الحديث الذي يهمل هذا الجانب من الصورة يجب ان يبرهن على انه كامن في نزعة رومانتية لاعقلانية ويرى الشك في نقده للرأسمالية، لا من اجل التقدم بل من اجل تدمير أهم انجازات الانسان في التاريخ الحديث .

ان ما بدأت البروتستنتانية تفعله بتحرير الانسان روحيا ، واصلت الرأسمالية فعله عقليا واجتماعيا وسياسيا . ولقد كانت الحرية الاقتصادية هي اساس هذا التطور ، والطبقة الوسطى هي بطلته . لم يعد الفرد مقيدا بنظام اجتماعي ثابت قائم على التراث وليس فيه سوى هامش بسيط نسبيا للتقدم الشخصي الى ما وراء الحدود التقليدية . لقد سمح له وجرى التوقع منه ان ينجح في المكاسب الاقتصادية الشخصية بقدر ما يقوده اجتهاده او ذكاؤه او شجاعته او حميته او حظه . ان حظه هو فرصة النجاح وحظه هو المخاطرة بالفقد وان يصبح واحدا من المقتولين او

المجروحين في المعركة الاقتصادية الوحشية التي يحارب فيها كل انسان ضد كل انسان آخر . في ظل النظام الاقطاعي كانت محدوديات توسع حياته توضع قبل مولده ؛ ولكن في ظل النظام الراسمالي ، كانت لدى الفرد ، وخاصة عضو الطبقة الوسطى فرصة ـ برغم كل التحديدات ـ للنجاح على اساس صفاته وافعاله . لقد راى هدفا نصب عينيه يستطيع ان يسعى نحوه ولديه فرصة طيبة للحصول عليه . .لقد تعلم ان يعتمد على نفسه وان يتخذ قرارات مسئولة وان يقلع عن الخرافات المضللة والمرعبة . لقد اصبح الانسان ـعلى نحو متزايدـ حرا من قيد الطبيعة ؛ لقد تسيُد على القوى الطبيعية الى درجة لم يسمع بها ولم يجر الحلم بها من قبل في التاريخ السابق . لقد اصبح الناس متساوين ، واختلافات الاصل والدين التي كانت قيودا طبيعية تغلق الباب في وجه توحيد الجنس البشري ، اختفت ، وتعلم الناس ان يعترف كل منهم بالآخر كانسان . لقد اصبح العالم ـعلى نحو متزايدـ حرا من العناصر الصوفية ؛ وبدأ الانسان يرى نفسه موضوعيا مع تناقض الاوهام . وبالمثل نمت الحرية سياسيا . فالطبقة الوسطى الصاعدة مستندة الى قوة وضعها الاقتصادي استطاعت ان تقهر القوة السياسية ، والقوة السياسية المكتسبة اخيرا قد خلقت امكانيات متزايدة للتقدم الاقتصادي . ان الثورات الكبرى في انجلترا وفرنسا والكفاح من اجل الاستقلال الامريكي هي أحجار الزاوية التي تحدد معالم هذا التطور . ولقد كانت الذروة في تطور الحرية في المجال السياسي الدولة الديمقراطية الحديثة القائمة على مبدأ المساواة بين الناس جميعا والحق المتساوي لكل فرد ان يساهم في الحكم عن طريق ممثلين من اختياره . وجرى افتراض في كل فرد ان يكون قادرا على الفعل حسب مصلحته وفي الوقت نفسه مع نظرة للرفاهية العامة للامة .

بكلمة واحدة ، لم تحرر الراسمالية الانسان من القيود التقليدية فحسب، بل ساهمت ايضا بقدر هائل في زيادة الحرية الايجابية وفي نمو نفس فعالة منتقدة مسئولة .

وعلى اية حال ، بينما كان هذا تأثيرا واحدا للراسمالية على عملية الحرية المتنامية ، جعلت في الوقت نفسه الفرد اكثر وحدة وعزلة وبثت فيه شعورا باللاجدوى والعجز .

والعامل الاول الذي يجب ذكره هنا هو عامل من الخصائص العامة للاقتصاد الراسمالي : مبدأ النشاط الفرداني . فعلى عكس النظام الاقطاعي في العصور الوسطى الذي يكون لكل واحد فيه مكان ثابت داخل نظام اجتماعي ظاهر ومنظم ، اوقف الاقتصاد الراسمالي الفرد كلية على قدميه. ان ما يفعله وكيف يفعله وما اذا كان ناجحا ام فاشلا فيما يفعله كلها مسائل خاصة به تماما . وهذا المبدأ الذي قد اسرع من عملية الاصطباغ بصبغة فردية مبدأ واضح ويجري ذكره دائما كموضوع هام يندرج في جانب الثقة بالحضارة الحديثة . غير ان الاسراع «بالتحرر من» دفع هذا المبدأ الى المساعدة في قطع جميع الروابط بين الفرد والآخر ومن ثم عزل وفصل الفرد عن رفاقه . وقد مهدت لهذا التطور تعاليم حركة الاصلاح . وفي الكنيسة الكاثوليكية قامت علاقة الفرد بالله على اساس العضوية في الكنيسة . لقد كانت الكنيسة هي الرابطة بينه وبين الله ، ومن ثم فهي من جهة تقيد فرديته ، ولكنها من جهة اخرى تجعله يواجه الله باعتباره جزءا لا يتجزا من جماعة . ولقد جعلت البروتستنتانية الفرد يواجه الله وحيدا . الايمان بالمعنى الذي عند لوثر كان تجربة ذاتية تماما ، وكان الايمان بالخلاص عند كالفن له الصفة الذاتية نفسها . ان المواجهة الفردية لقدرة الله وحدها لا تمنع من الشعور بالانسحاق والبحث عن الخلاص في الخضوع التام . وهذه النزعة الفردية الروحية لا تختلف كثيرا من الناحية السيكولوجية عن النزعة الفردية الاقتصادية. فالفرد في كلا الحالتين وحيد تماما وهو يواجه في عزلته القوة الاعظم سواء كانت قوة الله ام قوة المنافسين ام قوة القوى الاقتصاديـة اللاشخصية . **لقد كانت العلاقة الفردانية بالله التهيئة السيكولوجية للطابع الفرداني لاوجه نشاط الانسان الدنيوية .**

وبينما نجد ان الطابع الفرداني للنظام الاقتصادي حقيقة لا تقبل الجدال وان تاثير هذه النزعة الفردانية الاقتصادية وحده في زيادة عزلة الفرد قد يبدو مشكوكا فيه ، فان النقطة التي نعتزم مناقشتها الان تتناقض مع بعض المفاهيم التقليدية المنتشرة عن الراسمالية . ان هذه المفاهيم تفترض ان الانسان في المجتمع الحديث قد اصبح مركز وغرض كل نشاط وان ما يفعله انما يفعله من اجل نفسه وان مبدأ المصلحة الذاتية والانانية هو الدافع الشامل للنشاط الانساني . ويترتب على ما قد قيل في بداية هذا الفصل اننا نؤمن بان هذا صحيح الى حد ما . لقد صنع الانسان

الكثير لنفسه ولاغراضه في الاربعمائة سنة الاخيرة . ومع هذا فان كثيرا مما بدا له انه غرضه **هو** لم يكن غرضه اذا كنا نقصد بـ «هو» ليس «العامل» ، «الصانع» ، بل الانسان العيني بكل امكانياته الانفعالية والعقلية والحسية . بجانب تأكيد الفرد الذي جلبته الرأسمالية ، فانها ادت ايضا الى انكار الذات والى زهد هو الاستمرار المباشر للروح البروتستنتانية .

وحتى يمكننا ان نشرح هذه الاطروحة علينا ان نذكر اولا حقيقة سبق ان قررناها في الفصل السابق . لقد كان راس المال في النظام الموجود في العصور الوسطى خادم الانسان ، لكنه اصبح في النظام الحديث سيده . لقد كانت أوجه النشاط الاقتصادية في عالم العصور الوسطى وسيلة لغاية ؛ لقد كانت الغاية هي الحياة نفسها ــ او كما فهمتها الكنيسة الكاثوليكية ــ الخلاص الروحي للانسان . ان أوجه النشاط الاقتصادية ضرورية ، وحتى الاغنياء يمكنهم ان يخدموا أغراض الله ، ولكن كل النشاط الخارجي ليس له معنى وكيان الا بقدر ما يطور اغراض الحياة . ان النشاط الاقتصادي والرغبة في الكسب لذاته يظهران كشيئين لاعقلانيين لمفكر العصور الوسطى كما يبدو غيابهما للفكر الحديث .

في النشاط والنجاح والكسب المادي اصبحت في الرأسمالية غايات في حد ذاتها. لقد اصبح قدر الانسان ان يساهم في نمو النظام الاقتصادي، وزيادة رأس المال ، لا من اجل اغراض سعادته او خلاصه ، بل كغاية في ذاتها . لقد اصبح الانسان ترسا في الآلة الاقتصادية الضخمة ــ وهو ترس يكون هاما اذا كان لديه رأس مال كثير ، وهو ترس لا يكون له معنى اذا لم يكن لديه شيء ــ لكنه دائما ترس لخدمة غرض خارج نفسه . هذا الاستعداد لخضوع نفس الانسان للاغراض التي تعلو النطاق الانساني قد مهدت له بالفعل البروتستنتانية ، بالرغم من انه لم يصدر عن عقل لوثر او كالفن اكثر من استحسان مثل هذه التفوقية لأوجه النشاط الاقتصادية . ولكنهما في تعاليمهما اللاهوتية قد وضعا الاساس لهذا التطور بتحطيم السلسلة القوية الروحية للانسان ، شعوره بالكرامة والكبرياء ، بتعليمه ان على النشاط ان يزيد من الاهداف التي هي خارج نفسه .

وكما رأينا في الفصل السابق ، ان نقطة رئيسية في تعاليم لوثر هي تأكيده على شريرية الطبيعة الانسانية ، وعدم فائدة ارادته وجهوده . ولقد

وضع كالفن التأكيد نفسه على فساد الانسان ووضع في قلب مذهبه الكلي فكرة ان الانسان يجب ان يذل كبرياءه الذاتي بأقصى حد ؛ وزيادة على ذلك ان هدف حياة الإنسان هي تماما عظمة الله وليس شيئا خاصا به . وهكذا ، مهّد لوثر وكالفن سيكولوجيا للانسان لكي يقوم بالدور الذي عليه ان يقوم به في المجتمع الحديث ، الشعور بان ذاته بلا معنى وباستعداده لجعل حياته تابعة تماما للاغراض التي ليست اغراضه . وبمجرد ان يصبح الانسان مستعدا لان يصبح فحسب وسيلة لعظمة اله لا يمثل العدالة ولا المحبة ، يكون مستعدا بما فيه الكفاية لتقبل دور خادم للآلة الاقتصادية ـ واخيرا يكون مستعدا لان يكون «فوهرر» ، «ديكتاتورا» .

يقوم خضوع الفرد كوسيلة للغايات الاقتصادية على اساس خصائص متفردة لنمط الانتاج الراسمالي ، الذي يجعل تراكم راس المال غرض وهدف النشاط الاقتصادي . ان الانسان يعمل من اجل الربح ، لكن الربح الذي يحققه الفرد يتم لا لكي يَجري إنفاقه بل لكي يجري استثماره كرأس مال جديد ؛ هذا الرأس مال المتزايد يحقق ارباحا جديدة تُستثمر من جديد وهكذا في حلقة دائرية . لقد كان هناك بالطبع دائما راسماليون ينفقون المال من اجل الترف او ك «فَشخرة» ؛ ولكن الممثلين الكلاسيين للراسمالية يستمتعون بالعمل لا بالانفاق . هذا المبدأ الخاص بمراكمة رأس المال بدلا من استخدامه في الاستهلاك هو مقدمة الانجازات الهائلة لنظامنا الصناعي الحديث . لو لم تكن لدى الانسان نظرة التقشف الى العمل والرغبة في استثمار عمله بهدف تطوير القوى الانتاجية للنظام الاقتصادي ، ما كان يتم اطلاقا تقدمنا في السيطرة على الطبيعة ؛ ان نمو قوى الانتاج هذا للمجتمع هو الذي سمح لاول مرة في التاريخ تصور مستقبل يكف فيه الصراع المتصل به من اجل اشباع الحاجات المادية . ومع هذا ، بينما مبدأ العمل من اجل مراكمة رأس المال ذو قيمة هائلة موضوعيًا لتقدم البشرية ، فقد جعل الانسان ـ من الناحية السيكولوجية ـ يعمل من اجل اغراض تعلو النطاق الشخصي ، جعلته خادما للآلة التي صنعها ، ومن ثم قد اعطته شعورا باللاجدوى والعجز الشخصيين .

لقد تحدثنا كثيرا عن أولئك الافراد في المجتمع الحديث الذين لديهم رأس مال والذين هم قادرون على تحويل أرباحهم الى استثمار راسمالي جديد . بغض النظر عما اذا كانوا راسماليين كبارا ام صغارا فان حياتهم

مكرسة لتحقيق وظيفتهم الاقتصادية ، مضاعفة رأس المال . ولكن ماذا بشأن أولئك الذين لا يملكون رأس مال والذين عليهم ان يكسبوا عيشهم ببيع عملهم ؟ ان التأثير السيكولوجي لوضعهم الاقتصادي لا يختلف كثيرا عن وضع الرأسمالي . اولا ، ان كونهم مستخدَمين يعني انهم معتمدون على قوانين السوق وعلى الرخاء والتدهور وعلى تأثير التحسينات التقنية في يدي صاحب العمل . انهم مستغلون من جانبه بشكل مباشر ، وهو بالنسبة لهم يصبح ممثل قوة اعظم عليهم ان يخضعوا لها . وهذا حق بصفة خاصة بالنسبة لوضع العمال طوال القرن التاسع عشر . فمنذ ذلك الوقت وحركة النقابات قد اعطت العامل بعض القوة ومن وقتها فهو يغير الموقف الذي هو فيه ليس سوى موضوع للاستغلال .

ولكن بجانب هذا الاعتماد المباشر والشخصي من جانب العامل على صاحب العمل ، فانه ــ شأنه في هذا شأن المجتمع كله ــ مشبع بروح التقشف والخضوع للغايات التي تعلو النطاق الشخصي التي يتصف بها مالك رأس المال . وليس في هذا ما يدعو الى الدهشة ، ففي اي مجتمع ، تتحدد روح الحضارة كلها بروح تلك الجماعات الاكثر قوة في ذلك المجتمع. وهذا يحدث لان هذه الجماعات ــمن جهةــ تملك القدرة على التحكم في النظام التربوي والمدارس والكنائس والصحافة والمسرح ومن ثم تبث في كل السكان افكارها هي ؛ زيادة على ذلك ، فان هذه الجماعات القوية لها مكانة كبيرة حتى ان الطبقات الدنيا اكثر من ان تكون مستعدة لتقبل قيمها ومحاكاتها وأن يتوحدوا بها سيكولوجيا .

ولقد ذكرنا حتى هذه النقطة ان نمط الانتاج الراسمالي قد جعل الانسان آلة من اجل تحقيق اغراض اقتصادية تعلو النطاق الشخصي وزاد روح التقشف واللاجدوى الفردية التي كانت البروتستنتانية تمهيدا سيكولوجيا لها . وعلى اية حال ، تتعارض هذه الاطروحة مع كون الانسان الحديث مدفوعا لا بموقف التضحية والتقشف ، بل بالعكس ، بدرجة متطرفة من الانانية واتباع المصلحة الذاتية . فكيف يمكننا ان نوفق بين انه قد اصبح ــموضوعياــ خادما لغايات ليست اغراضه ، ومع ذلك يؤمن ــسيكولوجياــ انه مدفوع بالمصلحة الذاتية ؟ كيف نوفق بين روح البروتستنتانية وتأكيدها على اللا أنانية مع المعتقد الحديث في الانانية الذي يزعم ــ اذا استخدمنا صياغة ميكيافيللي ــ ان الانانية هي اقوى قوة

دافعة السلوك الانساني وان الرغبة في الكسب الشخصي اقوى من كل الاعتبارات الخلقية وأن الانسان يفضل بالاحرى ان يرى اباه يموت علىَ ان يفقد ثروته ؟ هل يمكن تفسير هذا التناقض بافتراض ان التأكيد على اللاأنانية لم يكن الا ايديولوجية لتغطية الانانية الضمنية ؟ بالرغم من ان هذا قد يكون صحيحا الى حد ما ، فاننا لا نعتقد ان هذا هو الجواب الشافي . وحتى يمكننا ان نشير الى الاتجاه الذي يبدو ان الجواب كامن فيه ، علينا أن نهتم بالتعقيدات السيكولوجية لمشكلة الانانية (١) .

الافتراض الوارد في تفكير لوثر وكالفن وكذلك في تفكير كانت وفرويد هو : الانانية مطابقة لحب الذات . ان حب الآخرين فضيلة ، وحب الانسان لنفسه خطيئة . زيادة على ذلك ، محبة الآخرين ومحبة النفس متنافيتان.

من الناحية النظرية ، نحن نلتقي هنا بمغالطة تخص طبيعة الحب . ليس الحب اساسا «متسببا» موضوعا بعينه ، بل هو صفة سادية في الشخص والتي لا تتحقق بالفعل الا ب «موضوع» . ان الكراهية هي رغبة حارة في التدمير؛ والحب هو تأكيد حار لل «موضوع»، انهليس «اثرا» بل سعينشط وتعلقباطني هدفه سعادة ونمو وحرية موضوعه(٢). انهاستعداد يستطيع — من ناحية المبدأ — ان يلتفت الى اي شخص فاي موضوع بما في ذلك انفسنا . والحب المحصور هو تناقض في ذاته . تأكد انه ليس من الامور العرضية ان شخصا ما يصبح «موضوع» حب جلي . ان العوامل التي تقتضي مثل هذا الاختيار النوعي عديدة ومعقدة لدرجة لا تسمح بمناقشتها هنا . وعلى اية حال ، فان النقطة الهامة هي ان الحب لـ «موضوع» بعينه ليس الا التحقق الفعلي والتركز الفعلي للحب الساري تجاه شخص واحد ؛ انه ليس مثل فكرة الرومانتيكيين عن الحب من ان هناك الشخص **الوحيد** في العالم الذي يستطيع الانسان ان يحبه ، وان الفرصة

---

١ — من اجل مناقشة مفصلة لهذه المشكلة ، قارن مقالة المؤلف «الانانية وحب الذات» مجلة الطب العقلي ، المجلد الثاني ، العدد ٤ نوفمبر ١٩٣٩ .

٢ — لقد اقترب سوليفان من هذه الصياغة في محاضراته . لقد ذكر ان الفترة السابقة على المراهقة تتميز بظهور دوافع في العلاقات التي بين الاشخاص التي تكون من اجل نوع جديد من الاشباع محل الشخص الاخر (الرفيق) والحبفي رأيه هو موقف يكون فيه ارضاء الحب مشابها تماما في المعنى والرغبة لموقف الحبيب .

الكبيرة في حياة الانسان ان يجد ذلك الشخص وان الحب عنده ينتج من الانسحاب من كل الآخرين . ان نوع الحب الذي يمكن معايشته فحسب بالنسبة لشخص واحد يتجلى في ضوء الحقيقة القائلة انه ليس حبا بل تعلق سادي ـ مازوكي . ان التأكيد الرئيسي المحتوى في الحب موجه نحو الشخص المحبوب كتجسيد للصفات الانسانية اساسا . ان حب شخص واحد يتضمن الحب للانسان كانسان . وحب الانسان كانسان ليس ـ كما يفترض كثيرا ـ تجريدا يأتي «بعد» حب الانسان لشخص بعينه ، او توسيعا للتجربة مع «موضوع» نوعي ؛ انه مقدمته بالرغم من انه يتم اكتسابه ـ توليديا ـ في العلاقة مع الافراد العينيين .

من هذا يترتب ان نفسي ـ من ناحية المبدأ ـ هي موضع حب شأنها في هذا شأن الشخص الآخر . وان تأكيد حياتي وسعادتي ونموي وحريتي كامن في حضور الاستعداد الاساسي والقدرة لمثل هذا التأكيد . فاذا كان لدى فرد هذا الاستعداد ، فانه يكون لديه ايضا نحو نفسه ؛ واذا لم يستطع ان «يحب» الا الآخرين فانه لن يستطيع ان يحب على الاطلاق .

ليست الانانية متطابقة مع محبة النفس ، بل هي متطابقة مع عكسها . ان الانانية نوع من الشره ، وهي مثل كل الشره ، تحتوي على زعزعة نتيجة عدم وجود اشباع حقيقي اطلاقا . ان الشره عبارة عن حفرة لا قرار لها تستنفد الانسان في جهد لانهائي لاشباع الحاجة بدون الوصول اطلاقا الى اشباع . والملاحظة الدقيقة تبين انه بينما يكون الشخص الاناني دائما قلقا فيما يتعلق بنفسه ، فانه لا يكون قانعا اطلاقا ، دائما يكون مساقا بالخوف من الا يكون قد حصل على ما فيه الكفاية ، الخوف من ان يكون قد نسي شيئا ، وانه محروم من شيء . انه ممتلىء بحسد حارق تجاه كل شخص يكون لديه اكثر . واذا لاحظنا بدقة اشد ، وخاصة الديناميات اللاشعورية، سنجد ان هذا النوع من الاشخاص ليس مغرما بنفسه اساسا ، بل هو يكره نفسه حتى الاعماق .

واللغز في هذا التناقض الظاهري من السهل حله . الانانية كامنة في هذا النقص من ان يكون الانسان مغرما بنفسه . ان الشخص الذي ليس مغرما بنفسه والذي لا يستحسن نفسه هو في قلق دائم فيما يتعلق بنفسه. ليس لديه الامان الباطني الذي لا يمكن ان يوجد الا على اساس الغرام

الاصيل والتأكيد الاصيل . يجب ان يكون معنيا بنفسه ، شرها في الحصول على كل شيء لنفسه نظرا لانه ينقصه اساسا الامان والاشباع . والامر نفسه يصدق على ما يسمى بالشخص النرجسي الذي لا يعنى بالحصول على الاشياء بقدر ما يعجب بنفسه . وبينما يبدو سطحيا ان هؤلاء الاشخاص مغرمون بانفسهم ، فانهم بالفعل ليسوا مغرمين بأنفسهم وأن نرجسيتهم ـ مثل الانانية ـ هي افراط في التعويض عن النقص الرئيسي في محبة النفس . ولقد نوه فرويد بأن الشخص النرجسي قد سحب حبه من الآخرين وحوله نحو شخصه . وبالرغم من ان الجانب الاول من هذه العبارة صحيح، فان الجانب الثاني منها خاطىء . انه لا يحب الآخرين ولا يحب نفسه .

ودعونا الآن نرجع الى المشكلة التي افضت بنا الى هذا التحليل السيكولوجي للانانية . اننا نجد انفسنا مواجهين بالتناقض من ان الانسان الحديث يؤمن بانه مساق بالمصلحة الذاتية ومع هذا فان حياته مكرسة بالفعل لاغراض ليست هي اغراضه ؛ بالطريقة نفسها التي شعر بها كالفن ان الغرض الوحيد لوجود الانسان الا يكون نفسه بل عظمة الله . لقد حاولنا ان نبين ان الانانية كامنة في نقض التأكيد للنفس الحقيقية ومحبتها اي للوجود الانساني العيني بكل امكانياته . ان «النفس» التي يعمل الانسان الحديث لصالحها هي النفس **الاجتماعية** ، هي نفس تتشكل اساسا بدور الفرد الذي من المفروض ان يقوم به والذي هو في الواقع مجرد قناع ذاتي لوظيفة الانسان الاجتماعية الموضوعية في المجتمع . الانانية الحديثة هي الطمع الكامن في احباط النفس الحقيقية والتي يكون موضوعها النفس الاجتماعية . وبينما يبدو الانسان الحديث متميزا بأقصى تأكيد للنفس ، فان نفسه قد ضعفت بالفعل وتناقصت الى شذرة من النفس الكلية ـ العقل وقوة الارادة ـ لدرجة استبعاد جميع الاجزاء الاخرى للشخصية الكلية .

وحتى اذا كان هذا صحيحا ، الم يترتب على التسيد المتزايد على الطبيعة قوة متزايدة للنفس الفردية ؟ هذا حق الى حد ما ، وبقدر ما هو حقيقي ، فانه يخص الجانب الموضوعي للتطور الفردي الذي لا نريد ان نغض انظارنا عنه . ولكن بالرغم من ان الانسان قد وصل الى درجة ملحوظة من التسيد على الطبيعة ، فان المجتمع ليس مسيطرا على القوى ذاتها التي خلقتها . ان عقلانية مذهب الانتاج ـ في جوانبها التقنية ـ تصاحبها لاعقلانية مذهبنا في الانتاج في جوانبه الاجتماعية . ان الازمات الاقتصادية والبطالة

والحرب تتحكم في مصير الانسان . لقد بنى الانسان عالمه ؛ لقد بنى المصانع والبيوت ، لقد أنتج السيارات والملابس ، لقد زرع الحبوب والفواكه . لكنه اصبح مغتربا عن نتاج يديه ، انه ليس حقا سيد العالم الذي بناه بأي حال ؛ بل بالعكس ، هذا العالم الذي هو من صنع الانسان قد اصبح سيده ، وامامه ينحني ، والذي يحاول ان يسترضيه او يستغله على افضل نحو . ان عمل يديه قد اصبح عمل إلهه . يبدو انه مساق بالمصلحة الذاتية، لكن نفسه الكلية بكل امكانياتها العينية قد اصبحت في الواقع اداة لاغراض الآلة نفسها التي شيدها . انه يبقى على وهم انه مركز العالم ، ومع ذلك فهو محاصَر بشعور مضاعف باللاجدوى والعجز ذلك الشعور الذي احس به السابقون عليه نحو الله .

ان شعور الانسان الحديث بالعزلة والعجز لا يزال يزداد من جراء الطابع الذي توجده جميع علاقاته الانسانية . لقد فقدت العلاقة العينية للفرد مع الآخر طابعها المباشر والانساني وأصبح لهذا الطابع روح الاستغلال وتحويل كل شيء الى آلة . وفي جميع العلاقات الاجتماعية والشخصية نجد ان قوانين السوق هي القاعدة . ومن الواضح ان العلاقة بين المتنافسين يجب ان تقوم على عدم الاكتراث الانساني المتبادل والا فان اي واحد منهم سيصاب بشلل في تحقيق مهامه الاقتصادية — ومن هنا تأتي محاربة كل منهم للآخرين وعدم الامتناع عن التدمير الاقتصادي الفعلي لكل منهم اذا اقتضت الضرورة .

والعلاقة بين صاحب العمل والعامل انما تسودها روح عدم الاكتراث نفسها . وكلمة «صاحب العمل» تحتوي على القصة كلها : مالك رأس المال يستخدم كائنا انسانيا آخر كما «يستخدم» الآلة . وكل منهما يستخدم الآخر لتحقيق مصالحه الاقتصادية، وان العلاقة بينهما هي علاقة يكون فيها كل منهما وسيلة لغاية ، كل منهما آلة للآخر . وهذه النزعة الادواتية نفسها هي القاعدة في العلاقة بين رجل الاعمال وزبونه . فالزبون هو موضوع صالح للاستغلال ، وليس شخصا عينيا يهتم رجل الاعمال بتحقيق اغراضه . ان الموقف ازاء العمل له صفة الادواتية ؛ ان رب العمل الحديث على عكس الاسطى في العصور الوسطى ليس مهتما اساسا بما ينتجه ؛ انه ينتج اساسا لتحقيق ربح من استثماره لرأس المال ، وما ينتجه يتوقف اساسا على السوق الذي يسمح لاستثمار رأس المال في فرع معين ان يثبت قدرته على تحقيق الربح .

وليست العلاقات الاقتصادية وحدها بل العلاقات الشخصية بين الناس ايضا لها هذا الطابع من الاغتراب ؛ فبدلا من وجود علاقات بين بشر ، توجد علاقات بين أشياء . ولكن ، ربما كان اهم مثال صارخ على روح الاداتية هذه والاغتراب هذا علاقة الفرد بنفسه (١) . ان الانسان لا يبيع فحسب سلعه، انه يبيع ايضا نفسه ويشعر بأنه اصبح سلعة . ان العامل اليدوي يبيع طاقته الجسمانية ، ورجل الاعمال والطبيب والكاتب يبيعون «شخصيتهم». عليهم ان يمتلكوا «شخصية» اذا كان عليهم ان يبيعوا انتاجهم او خدماتهم. وهذه الشخصية يجب ان تكون باعثة على الابتهاج ، ولكن بجانب هذا يجب ان يبصر فيها مالكها متطلبات اخرى : عليه ان يمتلك فيها الطاقة والمبادرة وهذا او ذاك او غيره كما قد يتطلب وصفه بصفة خاصة . وكما هو الشأن بالنسبة للسلع الاخرى ، فان السوق هو الذي يحدد قيمة هذه الصفات الانسانية بل يحدد حتى وجودها نفسه . واذا لم تكن هناك فائدة من الصفات التي يقدمها الشخص ، فانه لا **يملكها** ؛ فهي تصبح مثل السلع التي لا تباع بلا قيمة برغم ان لها قيمة نافعة . وهكذا ، فان الثقة بالنفس او «الشعور بالنفس» هو مجرد اشارة الى ما يعتقده الآخرون في الشخص . انه ليس **هو** المقتنع بقيمته بغض النظر عن الشعبية ونجاحه في السوق . اذا جرى البحث عنه فهو شخص ؛ واذا لم يكن مطلوبا فانه بكل بساطة يكون نكرة . هذا الاعتماد للتقدير الذاتي على نجاح «الشخصية» هو السبب الذي يجعل لشعبية الانسان الحديث هذه الاهمية الهائلة . فعلى هذه الشعبية يتوقف ما اذا كان الانسان يستطيع ام لا يستطيع ان يسير قدما في المسائل العملية فحسب ، بل يتوقف ايضا ما اذا كان الانسان في استطاعته ان يبقى على التقدير الذاتي ام يلقي به في هاوية المشاعر الدنيا (٢) .

لقد حاولنا ان نبين ان الحرية الجديدة التي أوجدتها الراسمالية للفرد قد اضافت للتأثير الذي كان للحرية الدينية للبروتستنتانية من قبل عليه. لقد اصبح الانسان اكثر وحدة وعزلة ، لقد اصبح آلة في أيدي القوى القوية

١ ــ لقد وضع هيجل وماركس اساس فهم مشكلة الاغتراب . انظر بصفة خاصة مفهوم ماركس عن «صنمية السلع» و«اغتراب العمل» .

٢ ــ هذا التحليل للتقدير الذاتي قد كتب عنه بوضوح وبجلاء ارنست شاتل في محاضرة لم تنشر عنوانها «الشعور بالنفس و(بيع) الشخصية» .

المهيمنة خارج نفسه ؛ لقد اصبح «فردا» ، لكنه اصبح فردا متحيرا مزعزعا. لقد كانت هناك عوامل كان من شأنها ان تساعده على قهر التجليات الصريحة لهذه النزعة الضمنية . اولا كان يعزز نفسه تملك الاملاك . انه «هو» كشخص والملكية التي يملكها لا يمكن ان ينفصلا . ان ملابس الانسان أو منزله كانت جزءا من نفسه شأنها في هذا شأن جسمه . وكلما قل شعوره بأنه شخص ، ازدادت حاجته الى ان يمتلك . واذا لم تكن للفرد املاك او فقدها ، فانه ينقصه جزء هام من «نفسه» والى حد ما لم يكن يعد شخصا منفوش الريش تماما سواء في عين الآخرين ام في عين نفسه .

وهناك عوامل اخرى كانت تؤازر النفس هي المكانة والقوة . وهذه العوامل تظهر نتيجة تملك الاملاك من جهة ونتيجة ما يترتب مباشرة على النجاح في مجالات المنافسة من جهة اخرى . ان الاعجاب من جانب الآخرين والقوة فوقهم اضافا الى المدد الذي تقدمه الثروة وعززا النفس الفردية المزعزعة .

وبالنسبة لأولئك الذين كانت لديهم ثروة بسيطة ومكانة اجتماعية بسيطة كانت الاسرة هي مصدر المكانة الفردية ، ففي الاسرة يستطيع الفرد ان يشعر بانه يشبه «شخصا ما» . فالزوجة تطيعه هي والاولاد ، وهو مركز الساحة ، وهو يتقبل بسذاجة دوره على انه حقه الطبيعي . قد لا يكون شيئا في علاقاته الاجتماعية ، لكنه ملك في المنزل . وبجانب العائلة ، اعطاه الفخر الوطني (وهو في اوربا في الغالب فخر طبقي) شعورا بالاهميةايضا. وحتى لو كان نكرة من الناحية الشخصية ، فانه فخور بالانتماء الى جماعة يستطيع ان يشعر بأنها ارقى من الجماعات الاخرى بالمقارنة .

هذه العوامل المعززة للنفس الضعيفة يجب تمييزها عن تلك العوامل التي تحدثنا عنها في بداية هذا الفصل : الحرية الاقتصادية والسياسية الواقعية ، الفرصة المتاحة امام المبادرة الفردية، الاستنارة العقلية المتنامية. هذه العوامل الاخيرة تدعم بالفعل النفس وتؤدي الى تطور الفردانية والاستقلال والعقلانية . والعوامل المعززة ــ من جهة اخرى ــ تساعد فحسب في التعويض عن الزعزعة والقلق . انها لا تقتلعهما بل تخفف منهما ومن ثم تساعد الفرد على ان يشعر بالامان شعوريا ؛ غير ان هذا الشعور

لا يكون الا على السطح ولا يدوم الا الى الحد الذي تكون العوامل المعززة مائلــة .

ان اي تحليل تفصيلي للتاريخ الاوربي والامريكي للفترة الممتدة من عهد الاصلاح حتى يومنا هذا يمكن ان تبين كيف يتماشى التياران المتناقضان الكامنان في ثورة «التحرر من الى الحرية لـ» ــاو بالاحرى يتناسجان ــ بشكل واع . ولسوء الحظ فان مثل هذا التحليل يتجاوز مجال هذا الكتـــاب ويجب الاحتفاظ به لمؤلف آخر . في بعض الفترات وفي جماعات اجتماعية معينة كانت الحرية الانسانية في معناها الايجابي ــ قوة وكرامة النفس ــ هي العامل السائد ؛ واذا تحدثنا بصفة عامة قلنا ان هذا حدث في انجلترا وفرنسا وامريكا والمانيا عندما كسبت الطبقة الوسطى انتصاراتها اقتصاديا وسياسيا وتغلبت على ممثلي النظام القديم . واستطاعت الطبقة الوسطى في هذا الكفاح من اجل الحرية الايجابية ان تستند الى ذلك الجانب فــي البروتستنتانية الذي يؤكد الفاعلية الذاتية الانسانية والكرامة بينما تحالفت الكنيسة الكاثوليكية مع تلك الجماعات التي كان عليها ان تقاتل ضد تحرر الانسان لكي تحتفظ بامتيازاتها .

ونحن نجد ايضا في التفكير الفلسفي في الفترة الحديثة ان جانبـــي الحرية ظلا متناسجين كما كانا من قبل في المعتقدات اللاهوتية لعهـــد الاصلاح . وهكذا كانت ذاتية وحرية الفرد عند كانت وهيجل الفرضيتين الرئيسيتين لمذهبيهما ، ومع هذا جعلا الفرد تابعا لاغراض دولة شاملـــة القوة . وان فلاسفة فترة الثورة الفرنسية وفلاسفة القرن التاسع عشر فيورباخ وماركس وشتينر ونيتشه قد عبروا بطريقة لا تصالح فيهـا عـــن الفكرة القائلة بان الفرد لا يجب ان يخضع لاي أغراض خارجية عن نموه وسعادته . وعلى اية حال سلم الفلاسفة الرجعيون في القرن نفسه صراحة بتبعية الفرد للسلطة الروحية والدنيوية . وقد اظهر النصـــف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تيار الحرية الانسانية بمعناهـــا الايجابي في ذروتها . ولم تشترك الطبقة الوسطى فحسب في هذا التيار ، بل اصبحت الطبقة العاملة ايضا فاعلا حيا وحرا تناضل من اجل اهدافها الاقتصاديـة وهي في الوقت نفسه تناضل مـن اجل الاهـداف الاعرض للبشرية .

ومع المرحلة الاحتكارية للرأسمالية وهي تتطور على نحو متزايد في عشرات السنين الاخيرة ، يبدو ان ثقل كلا التيارين للحرية الانسانية قد تغير . فتلك العوامل التي تميل الى إضعاف النفس الفردية قد اكتسبت ثقلا اكبر ، على حين ان تلك القوى المعززة للفرد قد فقدت ثقلها نسبيا . ولقد زاد شعور الفرد بالعجز والعزلة ، واصبح «تحرره» من كل الروابط التقليدية يلقى تعبيرا أشد وضاقت الامكانيات أمام الانجاز الاقتصادي الفردي . لقد شعر الفرد بأنه مهدد بقوى عملاقة والموقف يشبه بطرق عديدة الموقف الذي كان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر .

وأهم عامل في هذا التطور هو القوة المتزايدة لرأس المال الاحتكاري . ان تركيز رأس المال (لا الثروة) في عوامل معينة لنظامنا الاقتصادي قد ضيق نطاق الامكانيات لنجاح المبادرة والشجاعة والذكاء الفردي . ففي تلك القطاعات التي كسب فيها رأس المال الاحتكاري انتصاراته ، دُمِّر الاستقلال الاقتصادي للكثيرين . وبالنسبة لأولئك الذين يواصلون النضال وخاصة بالنسبة لجانب كبير من الطبقة الوسطى ، يفترض النضال طابع معركة ضد مثل هذه الامتيازات ان يحل محل الشعور بالمبادرة والشجاعة الفرديتين شعور بالعجز واليأس . وتمارس القوة الخفية الهائلة المهيمنة على كل المجتمع مجموعة صغيرة يتوقف على قراراتها مصير جانب كبير من المجتمع . ولقد زاد التضخم المالي في المانيا عام ١٩٢٣ والانهيار الامريكي عام ١٩٢٩ الشعور بالزعزعة وهز بالنسبة للكثيرين الامل في التقدم باضطراد حسب جهود الانسان والايمان التقليدي بامكانيات النجاح اللامحدودة .

ان رجل الاعمال الصغير الذي تهدده القوة المهيمنة لرأس المال الاعظم قد يواصل جني الارباح على ما يرام ، وقد يحتفظ باستقلاله ؛ لكن التهديد المخيم على راسه قد زاد من زعزعته وعجزه بشكل يتجاوز المعتاد . وهو في نضاله ضد المنافسين الاحتكاريين انما يصطدم بعمالقة على حين انه اعتاد ان يناضل ضد مساوين له . غير ان الموقف السيكولوجي لرجال الاعمال المستقلين الذين خلق لهم تطور الصناعة الحديثة وظائف اقتصادية جديدة مختلف تماما ايضا عن موقف رجال الاعمال المستقلين القدماء . ويتبدى تصويرنا لهذا الاختلاف في نمط رجل الاعمال المستقل الذي يجري اقتباسه احيانا كمثال على نمو نمط جديد من وجود الطبقة الوسطى : أصحاب محلات البنزين . فكثير منهم مستقل اقتصاديا . انهم يملكون

عملهم مثل رجل يمتلك محل بدالة او الخياط الذي يخيط ستَر الناس .
ولكن اي فرق بين النمط القديم والجديد لرجل الاعمال المستقل ! ان مالك محل البدالة يحتاج الى قدر طيب من المعرفة والمهارة ـ ان أمامه اختيارا لعدد من تجار الجملة يشتري منهم ويستطيع ان ينتقيهم حيث يقدر افضل الاسعار والصفات ؛ ان لديه زبائن أفرادا عديدين يعرف احتياجاتهم وعليه ان ينصحهم في مشترياتهم ويستطيع ان يقرر بالنسبة لهم ما اذا كان يمنحهم او لا يمنحهم ثقته . بصفة عامة ، ان دور رجل الاعمال من الطراز القديم ليس دور استقلال فحسب ، بل دور رجل يتطلب المهارة والخدمة الفردية والمعرفة والنشاط . اما موقف صاحب محطة بنزين فهو موقف مختلف تماما . هناك السلعة التي يبيعها : الزيت والبترول . انه محدود في موقفه المساوم مع شركات البترول . انه يكرر على نحو آلي الفعل نفسه: ملء البترول والزيت مرة بعد اخرى . هناك مكان للمهارة والمبادرة والنشاط الفردي أقل عما كان لدى مالك محل البدالة . ان ربحه يتحدد بعاملين : السعر الذي يدفعه مقابل البترول والزيت وعدد راكبي السيارات الذين يتوقفون عند محطة بنزينه . وكلا العاملين الى حد كبير خارج سيطرته ؛ ان كل ما يؤديه هو دور الوسيط بين تاجر الجملة والزبون . ولا يهم من الناحية السيكولوجية ما اذا كانت الشركة تشغله ام انه رجل اعمال «مستقل» ؛ انه مجرد ترس في آلة التوزيع الهائلة .

اما بالنسبة للطبقة الوسطى الجديدة من العمال ذوي الياقات البيضاء الذين زاد عددهم مع التوسع في الاعمال الكبيرة ، فمن الواضح ان موقفهم مختلف تماما عن موقف النمط القديم ، نمط رجل الاعمال المستقل الصغير. وقد يجادل المرء فيقول انه بالرغم من انهم ليسوا مستقلين بالمعنى الشكلي، الا ان الفرص المتاحة أمامهم بالفعل لتطوير المبادرة والذكاء كأساس للنجاح كبيرة او حتى اكبر عما كانت امام الخياط القديم او صاحب محل البدالة القديم . وهذا صحيح بمعنى ما من المعاني بالرغم من انه يمكن الشك في مداه . ولكن موقف العامل ذي الياقة البيضاء مختلف سيكولوجيا . انه جزء من جهاز اقتصادي كبير ، عنده تخصص عال ، وهو في منافسة عنيفة مع مئات الآخرين الذين في الموقف نفسه ، وهو يقتَل بلا رحمة اذا تخلّف. بايجاز ، حتى لو كانت فرص النجاح احيانا اكبر ، فانه قد فقد قدرا كبيرا من الامان والاستقلال اللذين لدى رجل الاعمال القديم ؛ ولقد تحول الى ترس ، وأحيانا يكون ترسا صغيرا وأحيانا اخرى يكون ترسا اكبر في آلة

تفرض ايقاعها عليه ، والتي لا يستطيع ان يتحكم فيها ، والتي هو بالمقارنة بها بلا معنى كلية .

ان التأثير السيكولوجي لاتساع وتفوق قوة المشروع الكبير له اثره ايضا على العامل . لقد كان العامل في المشروع الاصغر في الايام الخوالي يعرف رئيسه شخصيا وهو أليف بالمشروع كله الذي هو قادر على مسحه ؛ وبالرغم من انه يُؤجَّر ويطرد من العمل حسبَ قانون السوق ، فان هنالك علاقة عينية معينة برئيسه وبالعمل الذي يعطيه شعورا بمعرفة الارض التي يقف عليها . والرجل الذي في المصنع الذي يستخدم آلاف العمال هو في موقف مختلف . لقد اصبح الرئيس شخصا مجردا ـ انه لا يراه اطلاقـا ؛ ان «الادارة» قوة هائلة يتعامل معها بشكل غير مباشر والتي يكون ازاءها باعتباره فردا بلا معنى . ان المشروع من الضخامة لدرجة انه لا يستطيع ان يرى ابعد من القطاع الصغير من المشروع المرتبط بعمله الخاص .

هذا الموقف قد وازنته الى حد ما نقابات العمال . فهي لم تحسّن فحسب الوضع الاقتصادي للعامل ، بل هي لها ايضا تأثير سيكولوجي هام لاعطائه شعورا بالقوة والمعنى بالمقارنة مع العمالقة التي يتعامل معها . ولسوء الحظ فان كثيرا من النقابات نفسها قد نمت فاصبحت تنظيمات عملاقة لا يوجد داخلها سوى مكان بسيط للمبادرة من جانب العضو الفرد . انه يدفع الاشتراكات ويدلي بصوته بين الحين والآخر ، ولكنه هنا مرة اخرى ترس في آلة كبيرة . مما له اهمية كبرى ان النقابات اصبحت اجهزة يدعمها التعاون الفعال لكل عضو وتنظيمها بشكل قد يجعل كل عضو يشترك بشكل فعال في حياة المنظمة ويشعر بانه مسئول عما يحدث .

ان لا جدوى الفرد في زماننا لا يخص فحسب دوره كرجل اعمال او كمستخدم او كعامل يدوي ، بل يخص دوره ايضا كمستهلك . لقد حدث تغير خطير في دور المستهلك في عشرات السنين الاخيرة . ان المستهلك الذي يذهب الى محل التجزئة الذي يملكه رجل اعمال مستقل واثق من الحصول على انتباه شخصي: فثروته الفردية مهمة بالنسبة لصاحب المتجر، انه يستقبل كشخص ذي اهمية ، وتدرَس رغباته ، وفعل الشراء ذاته يعطيه شعورا بالاهمية والكرامة . وكم هي مختلفة علاقة الزبون بقسم في متجر كبير . انه مأخوذ باتساع المبنى وعدد المستخدمين ووفرة السلع

المعروضة ؛ كل هذا يجعله يشعر بالضآلة واللااهمية بالمقارنة . وهو كفرد ليست له اية اهمية بالنسبة للقسم في المتجر الكبير . انه مهم باعتباره « مستهلكا » ؛ ان المتجر لا يريد ان يخسره لان هذا انما يشير الى وجود شيء ما خطأ وقد يعني ان المتجر سيفقد مستهلكين آخرين للسبب نفسه . وهو كمستهلك تجريدي ذو اهمية ؛ وهو كمستهلك عيني غير مهم بالمرة . ما من شخص يسعد لمجيئه ، وما من شخص مهتم بصفة خاصة برغباته . لقد اصبحت عملية الشراء اشبه بالذهاب الى مكتب البريد لشراء طوابع .

هذا الموقف لا يزال يتأكد اكثر بوسائل الدعاية الحديثة . لقد كان حديث البيع من جانب رجل الاعمال التقليدي حديثا عقليا اساسا . انه يعرف بضاعته ، وهو يعرف احتياجات الزبون ، وعلى اساس هذه المعرفة يحاول ان يبيع . تأكد ، ان حديثه عن البيع ليس موضوعيا كله وهو يستخدم وسائل الاغراء على قدر استطاعته ؛ ومع هذا لكي يكون ذا فاعلية يجب ان يكون حديثه بالاحرى عقليا ومعقولا . ولكن جانبا كبيرا من الدعاية الحديثة مختلف . ان الدعاية لا تخاطب العقل بل العاطفة ، وهي مثل اي نوع آخر من الايحاء التنويمي تحاول ان تبث موضوعاتها بشكل عاطفي ثم تجعل الناس يخضعون عقليا . هذا النمط من الدعاية يضغط على المستهلك بكل الوسائل : عن طريق تكرار الصيغة نفسها عدة مرات ، عن طريق تأثير صورة ذات نفوذ مثل صورة سيدة مجتمع او صورة ملاكم شهير يدخن نوعا معينا من السجائر ، وعن طريق جذب المستهلك وفي الوقت نفسه اضعاف قدراته الانتقادية بالجاذبية الجنسية لفتاة رشيقة ، وعن طريق تخويفه . بتهديده بالرائحة الكريهة ، او عن طريق ابتعاث احلام اليقظة عن تغير فجائي في المجرى الكلي لحياة الانسان عن طريق شراء قميص معين او صابون معين . كل هذه الوسائل لاعقلانية اساسا ، ليس لها شأن بصفات الاتجار ، وهي تصنفر وتقتل قدرات المستهلك النقدية مثل التنويم الافيوني او السريع . وهي تعطيه اشباعا معينا عن طريق صفاتها التي تشبه احلام اليقظة على نحو ما تفعل الافلام ، لكنها في الوقت نفسه تزيد من شعوره بالضآلة والعجز .

وكحقيقة واقعة ، هذه الوسائل الخاصة بالقضاء على القدرة على التفكير النقدي اشد خطرا على ديمقراطيتنا عن كثير من الهجمات الصريحة ضدها ، واكثر لا اخلاقية ــ في اطار الكرامة الانسانية ــ عن الادب المكشوف

والمنشورات التي نحظرها . ولقد حاولت حركة المستهلك ان تستعيد قدرة المستهلك النقدية وكرامته وشعوره بالجدوى ومن ثم تعمل في اتجاه مشابه لحركة نقابات العمال . وعلى اية حال ، فان مداها لم يزد عن مجرد بدايات متواضعة .

وما يصدق في المجال الاقتصادي يصدق ايضا في المجال السياسي. ففي الايام الاولى للديمقراطية كانت هناك انواع مختلفة من التنظيمات التي يشترك فيها الفرد عينيا وبفاعلية في التصويت من اجل اتخاذ قرار ما او من اجل مرشح معين لوظيفة . والمسائل التي يجب اختيارها كانت مألوفة له شأن المرشحين ، وكان حدث التصويت يتم في الغالب في اجتماع للسكان كلهم في المدينة ، وكانت له صفة العينية التي يستطيع الفرد ان يلمسها حقا . واليوم ، يواجه الفرد بأحزاب عملاقة بعيدة عنه وذات تأثير هائل شأنها في هذا شأن التنظيمات الهائلة للصناعة . ان المسائل معقدة وتزداد تعقدا بكل انواع الوسائل التي تمت اليها . ان الناخب قد يرى شيئا من المرشح حول وقت الانتخاب ، ولكن منذ ان اخترع المذياع ، فانه ليس معرضا دائما لان يراه ، ومن ثم يفقد وسيلة من الوسائل الاخيرة لالتقاط مرشحه «هو» . وبالفعل ، يقدم له اختيار بين مرشحين او ثلاثة عن طريق اجهزة الحزب ، ولكن هؤلاء المرشحين ليسوا من اختياره «هو» ، وهو وهم لا يعرفون عن بعض سوى القليل ، والعلاقة بينهم مجردة على نحو ما اصبحت عليه العلاقات الاخرى .

ووسائل الدعاية السياسية ، شأنها في هذا شأن تأثير الدعاية على المستهلك ، تميل الى زيادة الشعور بلا معنى الناخب الفرد . ان تكرار الشعارات والتأكيد على العوامل التي لا شأن لها بالمسألة المطروحة تخرس قدراته النقدية . والمخاطبة الواضحة والعقلية لتفكيره اصبحت هي الاستثناء بدل ان تكون القاعدة في الدعاية السياسية ـ حتى في الدول الديمقراطية. والناخب الفرد وهو مواجه بقوة وحجم الاحزاب كما تتجلى في دعايتها لا يملك الا الشعور بأن له اهمية بسيطة وضئيلة .

كل هذا لا يعني ان الاعلان والدعاية السياسية تؤكدان صراحة على لا معنى الفرد بل بالعكس ، ان الدعاية السياسية تتملق الفرد بان تجعله يبدو مهما وبالتظاهر بانها تستجيب لحكمه النقدي وباحساسه بالتفرقة . ولكن

هذه التظاهرات هي اساسا وسيلة لكتم شكوك الفرد ومساعدته على وصف نفسه بالغباء بالنسبة للطابع الفردي لقراره . ولا أحتاج الى التنويه بان الدعاية التي اتكلم عنها ليست كلها لاعقلانية ، وأن هناك فروقا في ثقل العوامل العقلانية في دعاية الاحزاب والمرشحين المختلفين .

ولقد اضافت عوامل اخرى الى عجز الفرد المتنامي . فالساحة الاقتصادية والسياسية اكثر تعقدا واتساعا عما اعتاد ؛ والفرد قلت قدرته على النفاذ فيها . والتهديدات التي يواجه بها قد نمت أبعادها ايضا . والبطالة ، بطالة ملايين عديدة ، قد زادت من الشعور بالزعزعة . وبالرغم من تأييد المتعطلين بالوسائل العامة قد فعلت الكثير لموازنة نتائج البطالة ، لا اقتصاديا فحسب بل سيكولوجيا ايضا ، فان الحقيقة تظل من ان عبء البطالة بالنسبة لغالبية الناس صعب تحمله سيكولوجيا ، وان الخوف منها يلقي بظلاله على حياتهم كلها . ان الحصول على عمل — بصرف النظر عن نوع هذا العمل — يبدو للكثيرين انه كل الذي يريدونه من الحياة فانه شيء يجب ان يكونوا شاكرين له . ولقد زادت البطالة ايضا من تهديد المسنين . ففي اعمال عديدة ، المطلوب هو الشاب فحسب بل حتى الشخص الذي بلا خبرة ، وهذا يعني أولئك الذين لا يزالون يستطيعون أن يتكيفوا دون صعوبة داخل التروس الصغيرة المطلوبة في هذا العمل بالذات .

ولقد اضاف تهديد الحرب الى الشعور بالعجز الفردي . تأكدوا انه كانت هناك ايضا حروب في القرن التاسع عشر . ولكن منذ الحرب الاخيرة، زادت امكانيات الدمار زيادة هائلة — لقد زاد عدد الناس الذين قد يتأثرون بالحرب الى درجة انها تشمل كل فرد دون استثناء — حتى ان تهديد الحرب اصبح كابوسا يخيم على حياتهم ويزيد من شعورهم بالخوف والعجز الفردي وهو كابوس قد لا يشعر به ناس كثيرون قبل ان تكون بلادهم قد انخرطت في الحرب بالفعل .

ان «أسلوب» الفترة كلها يتمشى مع الصورة التي رسمتها . اتساع المدن التي يضيع فيها الفرد ، الابنية الشاهقة كجبال ، البث السمعي المتصل للاذاعة ، المانشيتات الكبيرة التي تتغير ثلاث مرات في اليوم ولا ندع لاي انسان ان يقرر ما هو المهم والاستعراضات التي تضم مائة فتاة بتوقيع يشبه دقات الساعة لاستئصال الفرد وتعمل اشبه بآلة قوية وان كانت

ناعمة ، والايقاع المنتظم لموسيقى الجاز ـ هي وغيرهـــا من التفاصيل ـ تعبيرات عن كوكبة من الناس يواجه فيها الفرد تابعا ولا يمكن التحكم فيها وهو بالنسبة لها يكون مجرد جزيء بسيط ، وكل ما يستطيع ان يفعله هو ان يوقع بقدمه أشبه بالجندي في الطابور العسكري . انه يستطيع ان يفعل ، لكن الشعور بالاستقلال والمعنى قد ولّى .

والمدى الذي وصل اليه الشخص المتوسط في امريكا وهو ممتلـــيء بالشعور نفسه بالخوف واللامعنى يبدو انه يجد تعبيرا في شعبية صور ميكي ماوس . ففي هذه الافلام هناك موضوع واحد ـ بتنويعات عديدة ـ هو دائما : شيء صغير يواجه بخطر شيء قوي مهيمن يهدد بقتل او ابتلاع الشيء الصغير . والشيء الصغير يهرب وينجح احيانا في الهرب او فـــي ايذاء العدو . والناس قد لا يكونون مستعدين للنظر باستمرار في التنويعات العديدة لهذا الموضوع الواحد ما لم يمس شيئا قريبا جدا من حياتهـــم العاطفية . واضح ان الشيء الصغير المهدد بالعدو المعادي القوي هو المتفرج نفسه ، هذا هو كيف يشعر **هو** وهذا هو الموقف الذي يستطيع ان يتوحد معه . ولكن بالطبع ، ما لم تكن هناك نهاية سعيدة لا يكون هناك انجذاب مستمر . والمتفرج يعيش كل مخاوفه ومشاعره بالضآلة وفي النهاية يحصل على شعور مريح الى انه بالرغم من كل شيء سوف ينقذ بل وحتى سوف يقهر القوى . وعلى اية حال ـ وهذا الجزء ذو المعنى والمحزن لهذه «النهاية السعيدة» ـ يكمن خلاصه في قدرته على الهرب وفي الحوادث التي لا يمكن التنبؤ بها التي تجعل من المستحيل على الوحش ان يلحق به .

ان الموقف الذي يجد الفرد نفسه فيه في عصرنا قد تنبأ به من قبل مفكرون ذوو رؤية في القرن التاسع عشر . لقد وصف كيركجـــور الفرد العاجز الممزق والذي تعذبه الشكوك المحاصر بشعور الوحدة واللاجدوى . ولقد صوّر نيتشه العدمية المقتربة التي ستصبح جلية في النازية ورسم صورة «انسان فائق» كنفي للفرد الذي بلا معنى ولا اتجاه الذي رآه فـــي الواقع . ولقد وجدت أطروحة عجز الانسان اقصى تعبير عنها في اعمال فرانز كافكا . فقد وصف في رواية (القلعة) الانسان الذي يريد ان يلامس سكان القلعة الغامضين والمفروض فيهم ان يخبروه بما يفعل وأن يبينوا له مكانه في العالم . وكل حياته انما يتألف في جهده المسعور لكي يلامسهم ، لكنه لا ينجح اطلاقا ويترك وحيدا مع شعور بالعقم المطبق والعجز التام .

والشعور بالعزلة والعجز قد عبرت عنه بجمال الفقرة التالية لجوليان جريـن :

«انني اعرف اننا لا شيء بالمقارنة بالعالم ، انني اعلم اننا لا شيء ، ولكن ان تكون لا شيء بشكل لا يقاس يبدو بشكل ما انه يهيمن وفي الوقت نفسه يعاود التأكيد . ان تلك الاشكال ، وتلك الابعاد التي تند عن نطاق التفكير الانساني هي افراط في القوة تماما . فهل هناك شيء يمكن ان نلوذ به ؟ وسط ذلك العماء للاوهام التي تنقذف فيهـا ، هنـاك شيء ينتصب كشيء حقيقي ـ وهذا هو ــ الحب . كل ما عداه عدم ، خواء فارغ . اننا نظل في هاوية مظلمة عميقة القرار . ونحن خائفون» (١) .

وعلى اية حال ، فان هذا الشعور بالعزلة والعجز الفرديين كما عاشه اولئك الكتاب وكما يشعر به كثيرون ممن يسمون بالعصابيين ليس هـــو بالشيء الذي يدركه الشخص العادي المتوسط ، وهذا مخيف للغاية. فهذا الشعور يطمسه الروتين اليومي لنشاطاته والتأكيد والاستحسان الـــذي يلقاه في علاقاته الخاصة او الاجتماعية والنجاح في العمل وعدد من أشكال الالهاء بان «يتفكه» او «يجري صلات» او «يتنزه» . غير ان الصفير فـــي الظلام لا يحمل الضوء ، فالوحدة والخوف والوحشة تظـــل ، والناس لا يعودون يطيقونها الى الابد . انهم لا يستطيعون ان يواصلوا تحمل عبء «التحرر من» ، يجب ان يحاولوا ان يهربوا من الحرية كلها ما لم يتمكنوا من التقدم من الحرية السلبية الى الحرية الايجابية . والدروب الاجتماعية الرئيسية للهرب في زماننا هي الخضوع لزعيم ، كما حدث في البلدان الفاشية ، والتطابق الاضطراري مع الوضع القائم كما هو سائد فـــي ديمقراطيتنا . وقبل ان نصل الى وصف هاتين الطريقتين الانموذجيتين اجتماعيا للهرب ، عليّ أن أطلب مـــن القارىء أن يتابعني في بحث تعقدات الميكانيزمات السيكولوجية هذه للهرب . لقد تناولنا بعض هذه الميكانيزمات من قبل في الفصول السابقة ، ولكن حتى نفهم تماما الدلالة السيكولوجية للفاشية واصطباغ الانسان بصبغة آلية في الديمقراطية الحديثة مـــن الضروري ان نفهم الظواهر السيكولوجية لا بطريقة عامة فحسب ، بـــل

---

١ ــ جوليان جرين : «سجل شخص ــ ١٩٢٨ــ١٩٣٩» نيويورك ، ١٩٣٩ .

بتفاصيل وعيانية اجرائها . وقد يبدو هذا انعطافا عن الموضوع، لكنه بالفعل جزء ضروري في بحثنا كله . وكما ان الانسان لا يستطيع تماما ان يفهم المشكلات السيكولوجية بدون ارضيتها الاجتماعية والحضارية ، فـــان الانسان لا يستطيع بالمثل ان يفهم الظواهر الاجتماعية بدون معرفـــة الميكانيزمات السيكولوجية المتضمنة . والفصل التالي يحاول ان يحلل هذه الميكانيزمات ليكشف عما هو جار في الفرد ويبين اننا في جهدنا للهرب من الوحدة والعجز مستعدون لنتخلص من نفسنا الفردية اما بالخضوع لاشكال جديدة من السلطة او بالتطابق الاضطراري مع النماذج المتقبلة .

الفصل الخامس

أساليب الهروب

لقد سرنا في بحثنا حتى الفترة الحالية وعلينا الان ان نشرع في مناقشة الدلالة السيكولوجية للفاشية ومعنى الحرية في الانظمة التسلطية وفي ديمقراطيتنا . وعلى اية حال ، لما كان صدق حجتنا كله يتوقف على صدق مقدماتنا السيكولوجية ، فانه يبدو من الملائم تفسير التيار العام للفكر وتخصيص فصل لمزيد من التفاصيل والبحث العيني للميكانيزمات السيكولوجية التي مسسناها مسا عابرا والتي سنناقشها فيما بعد . ان هذه المقدمات تقتضي بحثا مفصلا لأنها قائمة على مفاهيم تتناول القوى اللاشعورية والطرق التي تعبر بها في التبريرات العقلية ومعالم الشخصية، وهي مفاهيم سوف تبدو لكثير من القراء ـ ان لم تبدُ غريبة ـ على الاقل محتاجة الى تناول أعمق .

وفي هذا الفصل أشير عمدا الى علم النفس الفردي والى الملاحظات التي جرى التوصل اليها في الدراسات الدقيقة للافراد بالاجراء التحليلي النفسي . وبالرغم من ان التحليل النفسي لم يرق الى المثال الذي ظل لعدة سنوات مثال علم النفس الاكاديمي ، اي استخدام المناهج التجريبية الخاصة بالعلوم الطبيعية ، فانه مع هذا نهج تجريبي على نحو شامل قائم على الملاحظة المقصودة لافكار الفرد واحلامه وشطحاته التي لا رقيب عليها . ان

علم نفس يستخدم مفهوم القوى اللاشعورية لهو وحده القادر على ان ينفذ الى التبريرات العقلية المشوشة التي نواجهها اما في تحليل الفرد او في تحليل الحضارة . وان عددا كبيرا من المشكلات المستعصية على الحل تختفي في التو اذا نحن اقلعنا عن الفكرة القائلة بأن الدوافع التي بها يؤمن الناس انهم مدفوعون بها هي بالضرورة التي تدفعهم بالفعل الى العمل والشعور والتفكير وهم يفعلون .

وهناك اكثر من قارىء سوف يثير التساؤل عما اذا كانت الاستكشافات التي يحرزها الافراد بالملاحظة يمكن ان تنطبق على الفهم السيكولوجي للجماعات . وان ردنا على هذا التساؤل هو بالايجاب المؤكد . ان اية جماعة تتألف من افراد ولا شيء سوى الافراد ، والميكانيزمات السيكولوجية التي نجدها تعمل في حماسة لا يمكن الا ان تكون تلك الميكانيزمات التي تعمل في الافراد . ونحن بدراستنا لعلم النفس الفردي كأساس لفهم علم النفس الاجتماعي ، فاننا نقوم بشيء يمكن مقارنته بدراسة شيء يوضع تحت الميكروسكوب . وهذا يمكننا من اكتشاف التفاصيل الدقيقة للميكانيزمات السيكولوجية التي نجدها تعمل على مجال كبير في العملية الاجتماعية . واذا لم يقم تحليلنا للظواهر الاجتماعية ـ السيكولوجية على اساس الدراسة المفصلة للسلوك الفردي ، فانه ينقصه الطابع التجريبي ومن ثم ينقصه الصدق .

ولكن حتى لو اعترف المرء بان دراسة السلوك الفردي له مثل هذه الدلالة فانه قد يتساءل عما اذا كانت دراسة الافراد الذين يطلقون عليهم عادة اسم العصابيين لها اية فائدة في النظر في مشكلات علم النفس الاجتماعي . مرة اخرى ، اننا نؤمن بان هذا التساؤل يجب ان نجيب عليه بالايجاب . ان الظواهر التي نلاحظها في الشخص العصابي لا تختلف من ناحية المبدأ عن تلك الظواهر التي نجدها في الشخص السوي . كل ما هنالك انها اشد بروزا ووضوحا ومكشوفة اكثر لادراك الشخص العصابي عما هي لدى الانسان السوي الذي ليس على دراية بأية مشكلة تستدعي الدراسة .

وحتى يزداد هذا وضوحا ، يبدو ان من المفيد ان نناقش بايجاز مصطلحات عصابي وسوي او صحي .

ان مصطلح سوي او صحي يمكن تعريفه بطريقتين : اولا ، من وجهة نظر المجتمع العامل ، يمكن للانسان ان يعتبر الشخص سويا او صحيا اذا كان قادرا على تحقيق الدور الاجتماعي الذي عليه ان يقوم به في مجتمع معين . بطريقة اشد عيانية ، هذا يعني انه قادر على العمل بالطريقة المطلوبة منه في هذا المجتمع بعينه وزيادة على ذلك انه قادر على المساهمة في انتاج المجتمع اي يستطيع ان يقيم اسرة . ثانيا ، من وجهة نظر الفرد ، اننا ننظر الى الصحة او السوية على انها الدرجة العظمى لنمو وسعادة الفرد.

فاذا كان بناء المجتمع المعين على نحو يقدم الامكانية القصوى لسعادة الفرد ، فان كلا النظريتين تتطابقان . وعلى اية حال ، ليست هذه هي الحال في معظم المجتمعات التي نعرفها ، بما في ذلك مجتمعنا . بالرغم من انها تختلف في الدرجة التي تروج بها لاهداف النمو الفردي ، يوجد فارق بين اهداف عمل المجتمع والتطور الكامل للفرد . هذه الحقيقة تقتضي ان نفرق بحدة بين مفهومي الصحة . المفهوم الاول محكوم بالضرورات الاجتماعية والآخر محكوم بالقيم والمعايير الخاصة بهدف الوجود الفردي .

ولسوء الحظ كثيرا ما نهمل هذه التفرقة . ومعظم اطباء العقل يأخذون بناء مجتمعهم الخاص اخذا صارما حتى انه يبدو لهم ان الشخص غير المتكيف تماما يعني اتصافه بانه اقل في القيمة . ومن جهة اخرى ، الشخص الحسن التكيف يفترض فيه انه الشخص الاكثر قيمة في اطار سلم القيم الاجتماعية . وغالبا ما يكون متكيفا على نحو سليم ولكن على حساب تسليم نفسه لكي يصبح الشخص الذي يؤمن بأنه متوقع منه بشكل او بآخر . وقد تفقد كل الفردية الاصيلة والتلقائية الاصيلة . ومن جهة اخرى ، يمكن تعريف الشخص العصابي بأنه شخص ليس مستعدا للتسليم تماما في معركة نفسه . تأكد ان محاولته لانقاذ نفسه الفردية ليست ناجحة ، وبدل أن يعبر عن نفسه بشكل مثمر ، يبحث عن الخلاص من خلال الاعراض العصابية وعن طريق الانسحاب الى حياة خيالية . ومع هذا ، من وجهة نظر القيم الانسانية ، انه اقل تعرضا للشلل عن نوع الشخص السوي الذي فقد ذاته تماما ، فلا حاجة الى القول بأن هناك اشخاصا ليسوا عصابيين ومع هذا لم يغرقوا فرديتهم في عملية التكيف . ولكن الوصمة الملصقة بالشخص العصابي لا تبدو لنا لا اساس لها ومبررة الا اذا كنا نفكر في العصابي في اطار الفاعلية الاجتماعية . بالنسبة للمجتمع كله لا يمكن تطبيق

مصطلح العصابي بهذا المعنى الاخير نظرا لان المجتمع لا يستطيع ان يوجد اذا لم يسلك اعضاؤه اجتماعيا . وعلى اية حال ، من وجهة نظر القيم الانسانية ، يمكن للمجتمع ان يسمى عصابيا بمعنى ان اعضاءه مشلولون في عملية نمو شخصيتهم . ولما كان مصطلح عصابي يستخدم في الغالب للاشارة الى نقص في القيام بالوظيفة الاجتماعية ، فاننا نفضل الا نتحدث عن مجتمع في اطار كونه عصابيا ، بل بالاحرى في اطار كونه معاديا للسعادة الانسانية والتحقق الذاتي .

ان الميكانيزمات التي سوف نبحثها في هذا الفصل هي ميكانيزمات الهروب الناجمة عن زعزعة الفرد المنعزل .

فاذا حدث وتقطعت الروابط الاولية التي تعطي للانسان الامان ، واذا حدث ان واجه الفرد العالم الذي خارجه كذاتية منفصلة تماما ، فان امامه اتجاهين حيث ان عليه ان يقهر الحالة التي لا تطاق ، حالة العجز والوحدة. يستطيع في اتجاه منهما ان يتقدم الى « الحرية الايجابية » ، يستطيع ان يتعلق على نحو تلقائي بالعالم في الحب والعمل ، في التعبير الاصيل عن القدرات العاطفية والحسية والعقلية ، وهكذا يستطيع ان يصبح مرة اخرى متحدا مع الانسان والطبيعة ونفسه دون ان يتنازل عن الاستقلال والتكامل الخاصين بنفسه الفردية . والاتجاه الآخر امامه هو التقهقر والكف عن الحرية ومحاولة قهر وحدته عن طريق استئصال الهوة التي تنشأ بين نفسه الفردية والعالم . وهذا الاتجاه الثاني لا يوحده اطلاقا بالعالم بالطريقة التي كان مرتبطا بها قبل ان يبزغ باعتباره « فردا » ، لان حقيقة انفصاله لا يمكن قلبها ، انها هرب من موقف لا يطاق يجعل الحياة مستحيلة اذا ما استطالت . وهذا الاتجاه للهروب هو لهذا يتميز بطابعه الارغامي مثل كل هرب من الخطر المهدد ، كما انه يتميز ايضا بالتنازل التام بشكل او بآخر عن الفردية وتكامل النفس . ومن ثم فهو ليس حلا يفضي الى السعادة والحرية الايجابية ، انه من ناحية المبدأ حل يوجد في كل الظواهر العصابية انه يسكّن من القلق الذي لا يطاق ويجعل الحياة ممكنة بتجنب الخطر ، ومع هذا لا يحل المشكلة الواردة ويدفع له الثمن بنوع من الحياة لا يتألف في الاغلب الا من النشاطات الآلية او الاضطرارية .

وبعض ميكانيزمات الهروب هذه ذات اهمية اجتماعية بسيطة نسبيا ،

ونحن لا نجدها بأية درجة ملحوظة الا في الافراد ذوي الاضطرابات الذهنية والعاطفية الشديدة . ولن أناقش في هــذا الفصل سوى تلك الميكانيزمات التي لها دلالة حضارية والتي يعد فهمها مقدمة ضرورية للتحليل السيكولوجي للظواهر الاجتماعية التي سوف نتناولها في الفصول التالية : النظام الفاشي من جهة والديمقراطية الحديثة من جهة اخرى (١) .

(١) النزعة التسلطية

الميكانيزم الاول للهروب مــن الحرية الذي اعتزم تناوله هو الميــل الى التخلي عن استقلال النفس الفرديــة ودمج النفس في شخص آخر خارج النفس للحصول على القوة التي تنقص النفس الفردية . او اذا عبرنا عن هذا على نحو آخر قلنا انه البحث عــن « روابط ثانوية » جديدة كبديــل عن الروابط الاولية التي ضاعت .

واشد الاشكال المميزة لهذا الميكانيزم نجدهــا في الرغبة في الخضوع والهيمنة ، او كما يفضل ان نعبر عنــه في الرغبات المازوكية والساديــة الموجودة بدرجات متفاوتة في الاشخاص السويين والعصابيين على السواء. وسوف نبدأ أولا بوصف هذين الميلين ثم نحــاول ان نبين ان كلا هذيــن الميلين هرب من وحدة لا تطاق .

ان اشد الاشكال تكررا التي تظهــر فيها الرغبات المازوكية هي مشاعر الدونية والعجز واللاجدوي الفردية . ان تحليل الاشخاص المحاصرين بهذه المشاعر يبين انه على حين انهم يشكون شعوريا من هذه المشاعر ويريدون

---

١ – من وجهة نظر اخرى وصلت كارن هورني في دراستها «الاتجاهات العصابية» (في كتابها «طرق جديدة في التحليل النفسي») الى مفهوم له تماثلات معينة مع مفهومي عن «ميكانيزمات الهروب» والاختلافات الرئيسية بين المفهومين هي : الاتجاهات العصابية هي القوى الدافعة في العصاب الفردي على حين ان ميكانيزمات الهروب هي قوى دافعة في الشخص السوي . زيادة على ذلك ، تركيز هورني الاساسي على القلق ، على حين ان تركيزي هو على عزلة الفرد .

التخلص منها ، فان قوة ما داخلهم تدفعهم لاشعوريا الى الشعور بالدونية واللاجدوى . ان مشاعرهم هي شيء اكثر من مجرد تحققات لاوجه نقص وضعف فعلية (بالرغم من محاولة تبريرها في العادة) ، هؤلاء الاشخاص يظهرون ميلا الى التقليل من انفسهم وجعل انفسهم ضعفاء وعدم السيطرة على الاشياء . وبصفة منتظمة يظهر هؤلاء الاشخاص تبعية ملحوظة للقوى التي هي خارج انفسهم ، تبعية للشخص او المؤسسات او الطبيعة . وهم يميلون لا الى تأكيد انفسهم ولا الى فعل ما يريدون ، بل يميلون الى الخضوع لاوامر هذه القوى الخارجية سواء كانت هذه الاوامر واقعية او مختلقة . وفي الغالب هم عاجزون تماما عن معايشة شعور « انا أريد » او « انا اكون » . انهم يشعرون بالحياة ككل شيء قوي مهيمن لا يستطيعون التحكم فيه او السيطرة عليه .

ونحن نجد في اشد الحالات تطرفا — وهناك الكثير منها — بجانب هذه الميول للتقليل من شأن النفس والخضوع للقوى الخارجية ميلا لايذاء النفس وجعلها تعاني .

هذا الميل يمكن ان يتخذ عدة اشكال . فنحن نجد ان هناك اشخاصا ينخرطون في توجيه الاتهام للذات ونقدها مما لا يستطيع حتى اعداؤهم ان يوجهه الا بالكاد . وهناك آخرون — مثل العصابين الاضطراريين — يميلون الى تعذيب انفسهم بالطقوس والافكار القهرية . ونحن نجد في نمط معين من الشخصية العصابية ميلا الى المرض جسمانيا وهو ينتظر — شعوريا او لا شعوريا — المرض كما لو كان هدية من الالهة . وفي الغالب يتعرضون لحوادث ما كان يمكن ان تقع ما لم يكونوا يكونون ميلا لا شعوريا للتعرض لها . وهذه الميول الموجهة ضد انفسهم غالبا ما تنكشف في صور ليست صريحة تماما او في اشكال درامية . مثلا ، هناك اشخاص عاجزون عن الجواب عن الإسئلة في امتحان عندما تكون الاسئلة معروفة لهم تماما في وقت الامتحان بل وحتى بعد ذلك . وهناك آخرون يقولون اشياء تضايق اولئك الذين يحبونهم او الذين يعتمدون عليهم بالرغم من انهم يشعرون بالفعل بشعور المودة نحوهم ولا يقصدون ان يقولوا مثل تلك الاشياء . ومع مثل هؤلاء الناس يكاد يبدو الامر كما لو كانوا يتبعون نصيحة يقولها عدو ليتصرفوا بمثل هذه الطريقة لكي يكونوا صارمين مع انفسهم .

وغالبا ما تستشعر الميول المازوكية على انها مرضية او لا عقلانية بشكل

واضح . والاكثر تكرارا ان هذه الميـول تفسر عقلانيا بمبررات . ويجري تصور التبعية المازوكية على انها الحب او الاخلاص ، والمشاعر الدونية على انها تعبير دقيق عن القصور الفعلي ومعاناة الانسان على انها ترجع تماما الى ظروف لا تتغير .

وبجانب هذه الميول المازوكية نجد ان الميول التي هي عكسها تماما الا وهي الميول **السادية** توجد عادة في النوع نفسه من الاشخاص . وهـذه الميول تتباين في القوة وهي مدركة على نحو او آخر ، ومع هذا فهي ليست مفتقدة اطلاقا . ونحن نجد ثلاثة انواع مـن الميول السادية مترابطة بشدة بشكل ما . النوع الاول هو الذي يجعل الآخرين يعتمدون على المرء وتكون لهم قوة مطلقة غير مقيدة عليهم حتى انها لا تجعل منهم سوى آلات ، تجعل منهم «صلصالا في يد صانع الآنية» . والنوع الثاني لديه دافع لا ليهيمن على الآخرين بهذه الطريقة المطلقة. بل لاستغلالهم والسرقة منهم واستنزافهم وقضم اي شيء يمكن اكله فيهم ان جاز مثل هذا القول . ويمكن ان تشير هذه الرغبة الى الاشياء المادية بمثل مـا تشير الى الاشياء الروحية مثـل الصفات العاطفية والعقلية التي على الانسان ان يقدمها . وهناك نوع ثالث من الميل السادي هو الرغبة في جعل الآخرين يعانون او ان يروهم يعانون . ويمكن لهذه المعاناة ان تكون جسمانية ولكنها في الغالب تكون معاناة ذهنية، وهدفها ان تؤذي الآخرين تماما وأن تذلهم وان تربكهم او تراهم في مواقف مذلة ومربكة .

ولاسباب واضحة ، عـادة ما يكـون الشعور بالميول السادية اقـل وتبريرها عقلانيا اكثر من الميول المازوكيةاللامؤذية اجتماعيا، وغالبا ما يجري تغطيتها تماما بصياغات من رد الفعل بشأن الطيبة المفرطة او العناية الشديدة بالآخرين . ومن اكثر التبريرات ترددا التبريرات التالية: «انني افرض عليك قواعدي لانني اعرف افضل الامور بالنسبة لك ولمصلحتك عليك ان تتبعني دون معارضة » أو « انني فريد وعجيب حتى ان لي الحق ان اتوقـع ان يصبح الآخرون معتمدين علي » وهناك تبرير عقلي غالبـا ما يغطي الميـول الاستغلالية هو « لقد فعلت الكثير من اجلك والان انا مخول لي ان آخـذ منك ما اريد » . وأكثر انواع الدوافع السادية عدوانية يجد أشد تبرير له في شكلين : « لقد نلت الاذى من الآخرين وليست رغبتي في توقيع الاذى بهم سوى مقابلة الاذى بمثله » او « انني بتوجيه الضربة اولا انما ادافع عن

نفسي او عن اصدقائي ضد خطر التعرض للاذى » .

وهناك عامل في علاقة الشخص السادي بموضوع ساديته غالبا ما يُهمل ومن ثم فهو يستحق تأكيدا خاصا هنا الا وهو : تبعيته لموضوع ساديته .

فبينما نجد تبعية الشخص المازوكي واضحة ، فان توقفنا بالنسبة للشخص السادي بالعكس تماما : فهو يبدو من القوة والهيمنة وموضوع ساديته يبدو من الضعف والخنوع حتى انه يصعب ان نفكر في ان القوي يعتمد على الشخص الذي يهيمن هو عليه . ومع هذا فان التحليل الدقيق يبين ان هذا صحيح . ان السادي يحتاج الى الشخص الذي يتحكم فيه ، انه يحتاج اليه لدرجة مميتة حيث ان شعوره بالقوة كامن في انه سيد انسان ما . وقد تكون هذه التبعية لا شعورية تماما . وهكذا — مثلا — قد يعامل رجل زوجته بشكل سادي للغاية ويقول لها مرارا انها تستطيع ان تترك البيت في اي يوم وانه سيكون سعيدا للغاية او فعلت . وغالبا ما تسحق حتى انها لا تجرؤ ان تقوم بمحاولة لترك البيت ولهذا فهما يواصلان الاعتقاد بان ما يقوله صحيح . ولكن لو ابدت هي شجاعة بما فيه الكفاية فتعلن انها ستتركه ، فقد يحدث شيء غير متوقع تماما بالنسبة لكليهما : انه يصبح يائسا محطما ويترجّاها الا تتركه ، انه سوف يقول انه لا يستطيع ان يحيا بدونها ، وسوف يعلن كم هو يحبها وما الى ذلك . وعادة ، لما كانت خائفة من تأكيد نفسها بأية طريقة ، فانها تميل الى تصديقه ، وتغير قرارها وتبقى . وعند هذه النقطة تبدأ اللعبة من جديد . انه يستأنف سلوكه القديم ، وهي تجد ان الامر يزداد صعوبة في البقاء معه ، فتنفجر مرة اخرى ، وينهار هو ثانية ، وهكذا عدة مرات .

وهناك آلاف مؤلفة من الزيجات والعلاقات الشخصية الاخرى تتكرر فيها هذه الدائرة عدة مرات والدائرة السحرية لا تنكسر . فهل هو يكذب عندما يقول لها انه يحبها كثيرا لدرجة انه لا يستطيع ان يحيا بدونها ؟ بالنسبة للحب الامر كله متوقف عما يعنيه بالحب . وبالنسبة الى تأكيده انه لا يستطيع ان يحيا بدونها ، فهذا صحيح تماما — وبالطبع لا نأخذ كلامه حرفيا — . انه لا يستطيع ان يحيا بدونها — او على الاقل بدون شخص آخر يشعر بانه الاداة العاجزة في يديه . وبينما في مثل هذه الحالة لا تبدو

المشاعر الخاصة بالحب الا عندما تتعرض العلاقــة لخطر الانفصام ، وفي حالات أخرى « يحب » الشخص السادي بوضوح تام اولئك الذين يهيمن عليهم بقوته . وسواء كان هذا الشخص زوجته او طفله او مساعــده او ندلا او شحاذا في الطريق ، هناك شعور بـ « الحب » بل والعرفان بالجميل لموضوعات هيمنته . قد يعتقد انه يرغب في الهيمنة على حياتهم لانه يحبهم كثيرا . **وهو بالفعل « يحبهم » لانه يهيمن عليهم** . وهو يرشدهــم بالاشياء المادية او بالمديح او بتأكيدات الحب او التظاهر بالذكاء والبراعة او باظهار الاهتمام . وقد يعطيهم كل شيء ــ كل شيء فيما عدا شيء واحد : الحق في ان يكونوا احرارا ومستقلين . وهذه الاحاطــة غالبا ما نجدهــا بصفة خاصة في علاقة الآباء بالابناء . في هذه العلاقة نجــد ان موقف الهيمنــة ــ والملكية ــ يغطي بما يبدو انه الرعايــة « الطبيعية » او الشعور بحمايــة الطفل . والطفل يوضع في قفص ذهبي ، ويمكنه الحصول على كــل شيء بشرط الا يريد مغادرة القفص . ونتيجة هذا في الغالب خوف عميق من الحب من جانب الطفل عندما يكبر حيث ان «الحب» يتضمن عنده الحبس والحيلولة بينه وبين السعي الى الحرية .

وتبدو السادية في عين العديد من الملاحظين اقل بعثا للحيرة عــــن المازوكية ، فان يريد المرء ان يؤذي الآخرين او يهيمن عليهم يبدو ــ وان لم يكن بالضرورة ــ شيئا طيبا بل وطبيعيا تماما . ولقد افترض هوبــــز كـ«تضمين عام للبشرية كلها» وجود «رغبة دائمة لا تهجع للقوة وراء القوة وهي رغبة لا تنقطع الا بالموت» (١) فعنده ان الرغبة في القوة ليست لها اية صفة شيطانية بل هي نتيجة عقلانية على نحو كامل لرغبة الانسان فـــي اللذة والامان . ومن هوبز الى هتلر الذي شرح الرغبة في السيطرة على انها النتيجة المنطقية لصراع الانسب للبقاء المشروط بيولوجيــــا ، جرى شرح الشهوة للقوة على انها جزء من الطبيعة الانسانية التي لا تتطلب اي تفسير يتجاوز ما هو واضح . وعلى اية حال تبدو الميول المازوكية الموجهة ضـــد النفس على انها لغز . فكيف يمكن للانسان ان يعرف ان الناس لا يكتفون بالرغبة في تقليل واضعاف وايذاء انفسهم بل يستمتعون بهذا ايضا ؟ الا تناقض ظاهرة المازوكية مع صورتنا الكلية عن النفس الانسانية وهي موجهة

---

١ ــ هوبز : «التنين» لندن ، ١٦٥١ ، ص ٤٧ .

نحو اللذة والحفاظ على الذات ؟ كيف يمكن للانسان أن يشرح أن بعض الناس ينجذبون الى" ويميلون الى إحداث ما يبدو اننا جميعا نود بكل جهد ان نتجنبه : الالم والمعاناة ؟

وعلى اية حال ، هناك ظاهرة تبرهن على ان المعاناة والضعف **يمكن** ان يكونا هدف السعي الانساني : ظاهرة **الانحراف المازوكي** . هنا نجد ان الناس يريدون بوعي تام ان يعانوا بطريقة او بأخرى وأن يستمتعوا بهذا . في الانحراف المازوكي يشعر الشخص بالاثارة الجنسية عندما يعاني الالم الموقع عليه من شخص آخر . لكن ليس هذا هو الشكل الوحيد للانحراف المازوكي فكثيرا ما نجد ان هذا ليس هو المعاناة الفعلية من الالم التي يجري البحث عنها بل الاثارة والاشباع الناجمين عن التقيد جسمانيا وجعل الشخص يائسا وضعيفا . غالبا كل المطلوب في الانحراف المازوكي هو ان يصبح الشخص ضعيفا «اخلاقيا» وذلك بان يعامل او يخاطب على انه طفل صغير او عن طريق توبيخه وإذلاله بطرق مختلفة . واننا نجد في الانحراف السادي الاشباع مستمدا من الطرق المقابلة اي من ايذاء الاشخاص الآخرين جسمانيا ومن ربطهم بالحبال والسلاسل او من اذلالهم بالافعال او الكلمات.

وقد استرعى الانحراف المازوكي بمتعته الواعية والمقصودة من الالم او الاذلال انتباه علماء النفس والكتّاب قبل ظهور الشخصية المازوكية (او المازوكية الاخلاقية) وعلى اية حال ، زيادة على ذلك ، يتبين الانسان كيف ان الميول المازوكية من النوع الذي وصفناه اولا وثيق الصلة جدا بالانحراف الجنسي وان كلا نمطي المازوكية هما شيء واحد والظاهرة نفسها اساسا .

ولقد افترض بعض علماء النفس انه لما كان هناك أناس يريدون ان يخضعوا وأن يعانوا فلا بد ان هناك «غريزة» لها هذا الهدف بالذات . وعلماء الاجتماع من أمثال فيركاند قد توصلوا الى النتيجة نفسها . وكان اول من حاول مزيدا من التفسير النظري الشامل هو فرويد . لقد اعتقد اصلا ان المازوكية ـ السادية هي اساسا ظاهرة جنسية . فلما كان قد لاحظ الممارسات المازوكية ـ السادية في الاطفال الصغار ، افترض ان المازوكية ـ السادية هي «انحراف جزئي» يظهر بانتظام في تطور الغريزة الجنسية . وقد اعتقد ان الميول المازوكية ـ السادية في البالغين انما ترجع الى تثبيت في التطور النفسي الجنسي لشخص ما على مستوى مبكر او

عند نكوص متأخر . وفيما بعد ، اصبح فرويد اكثر ادراكا لاهمية هـذه الظواهر التي أسماها المازوكية الخلقية ، وهو ميل للمعاناة لا جسمانيا بل ذهنيا . وأكد ايضا ان الميول المازوكية والسادية توجد دائما معا بالرغم من تناقضها الظاهري . وعلى اية حال ، غيَّر تفسيره النظري عـــن الظواهر المازوكية . فلما كان قد افترض وجود ميل معطى بيولوجيا للتدمير يمكن توجيهه اما ضد الآخرين او ضد المرء ، فقد اقترح ان المازوكية هي اساسا نتاج ما يسمى بغريزة الموت . ولقد اقترح اكثر من هذا ان هذه الفريزة الخاصة بالموت التي لا نستطيع ان نلاحظها مباشرة ، تمتزج بالغريـــــزة الجنسية وفي هذا الامتزاج تظهر على شكل مازوكية اذا كانت موجهة ضد الشخص وعلى شكل سادية اذا كانت موجهة ضد الآخرين . ولقد افترض ان هذا الامتزاج ذاته بالفريزة الجنسية يحمي الانسان من التأثير الخطر الذي قد تحدثه غريزة الموت غير الممتزجة بالفريزة الجنسية . بايجـــاز شديد ، ليس امام الانسان في نظر فرويد سوى اختيار . اما تدمير نفسه او تدمير الآخرين اذا فشل في مزج التدميرية بالجنس . وهذه النظريـــة مختلفة اساسا عن افتراض فرويد الاصل عن المازوكية ــ السادية . فهناك كانت المازوكية ــ السادية اساسا ظاهرة جنسيةٌ ، ولكنها في الفطريـــة الجديدة هي اساسا ظاهرة لا جنسية ، ولا يرجع فيها العامل الجنسي الا الى امتزاج غريزة الموت بالفريزة الجنسية .

وبالرغم من ان فرويد ظل سنين عديدة لا يوجه سوى انتباه ضئيـــل لظاهرة العدوان اللاجنسي ، فان الفرد أدلر قد وضع الميول التي نبحثهـــا هنا في قلب مذهبه ، لكنه لم يتناولها على انها مازوكية ــ سادية ، بل على انها « مشاعر بالدونية » و « رغبة في القوة » . ان أدلر لم ير سوى الجانب العقلاني في هذه الظواهر . وبينما نحن نتحدث عن ميل لاعقلاني الى التقليل من شأن النفس وجعلها ضئيلة ، يفكر هو في المشاعر بالدونية كرد فعـــل ملائم للدونيات الفعلية مثل الدونيات العضوية او عجز الطفل العام . وبينما نحن نعتقد ان الرغبة في القوة هي تعبير عن دافـــع لاعقلاني للتحـــكم في الآخرين ، ينظر أدلر اليها كلية من الجانب العقلاني ويتحدث عن الرغبة في القوة كرد فعل مناسب يؤدي وظيفة حماية الفرد ضد الاخطار المتولدة عن زعزعته ودونيته . ونحن نجد ان أدلر هنا ــ كما هو دائما ــ لا يستطيع ان يرى أبعد من التحديدات الفرضية والعقلانية للسلوك الانساني ، وبالرغم من انه قد ساهم ببصائر قيمة في تعقدات الدافع ، ظل دائما على السطح ولم

يغص ابدا في هاوية الدوافع اللاعقلانية كما فعل فرويد .

ولقد ظهرت في آداب التحليل النفسي نظرة مختلفة عن فرويد يمثلها وليم رايك (١) وكارن هورني (٢) وشخصي (٣) .

وبالرغم من آراء رايك تقوم على اساس المفهوم الاصل لنظرية فرويد في اللبيدو ، فانه قد اشار الى ان الشخص المازوكي يبحث عن اللذة بشكل أقصى وان الالم الذي يعانيه هو نتاج ثانوي وليس هدفا في ذاته . وكانت هورني اول من تبين الدور الرئيسي للرغبات المازوكية في الشخصية العصابية واول من أعطى وضعا كاملا ومفصلا لمعالم الشخصية المازوكية واعتبارها من الناحية النظرية نتيجة تكوين الشخصية الشامل . وهي كما في كتاباتها، وكما هو في رأيي ، بدل الاعتقاد بأن معالم الشخصية المازوكية كامنة في الانحراف الجنسي ، يفهم هذا الانحراف الجنسي على انه التعبير الجنسي عن الميول النفسية التي تنصب في نوع معين من تكوين الشخصية.

واصل الآن الى السؤال الرئيسي : ما هو جذر كل من الانحراف المازوكي ومعالم الشخصية المازوكية ؟ بل أبعد من هذا ، ما هو الجذر المشترك لكلا الرغبات المازوكية والسادية ؟

ان الاتجاه الذي يسير فيه الجواب سبق لنا ان أوحينا به في بداية هذا الفصل . فكلا الرغبات المازوكية والسادية تميل الى مساعدة الفرد على الهرب من شعوره الذي لا يطاق بالوحدة والعجز . ان الملاحظات التحليلية النفسية والتجريبية الاخرى للاشخاص المازوكيين تبرهن بوضوح (والتي لا استطيع ان استشهد بها هنا بدون ان أتجاوز نطاق هذا الكتاب) على انهم ممتلؤون رعبا من الوحدة واللاجدوى . وكثيرا ما يكون هذا الشعور غير مدرك ، غالبا ما تغطيه المشاعر التعويضية عن السمو والكمال . وعلى اية حال ، اذا ما نفذ المرء فحسب عمقا في الديناميات اللاشعورية لمثل هذا

---

١ ــ تحليل الشخصية ، فيينا ، ٢٩٣٣ .

٢ ــ الشخصية العصابية في زماننا ، لندن ، ١٩٣٦ .

٣ ــ سيكولوجية السلطة في السلطة والدولة باشراف ماكس هوركهيمر ، باريس، ١٩٣٦

الشخص فانه سيجد هذه المشاعر حتما . ان الفرد يجد نفسه « حرا » بالمعنى السلبي ، أي يجد نفسه وحيدا مع نفسه وهو يواجه عالما مغتربا ومعاديا . وفي هذا الموقف ــ ونحن نقتبس وصفا له دلالته من رواية دوستويفسكي (الاخوة كرامازوف) ــ ليست لديه « حاجة اكثر الحاحا من الحاجة الى انه يجد انسانا يستسلم له بأسرع ما يمكن ، هدية الحرية تلك التي ولد بها هو ، المخلوق التعس » . ان الفرد المذعور يبحث عن شخص ما او شيء ما يربط نفسه به ، انه لا يستطيع ان يتحمل ان يستمر في ان يكون نفسه الفردية، وهو يحاول مسعورا أن يتخلص منها وأن يشعر بالامان مرة اخرى بالتخلص من حمله : النفس .

والمازوكية هي طريق واحد نحو هذا الهدف . والاشكال المختلفة التي تتشكل بها الرغبات المازوكية لها هدف واحد : **التخلص من النفس الفردية، فقد النفس** ، بقول آخر : **التخلص من عبء الحرية** . وهذا الهدف واضح في تلك النزعات المازوكية التي يبحث فيها الفرد عن الخضوع لشخص او لقوة يشعر بأنه او انها ذات قوة هائلة مهيمنة . (ويحدث ان الاقتناع بقوة اعظم لشخص آخر يفهم دائما بشكل نسبي . فهو يمكن ان يقوم اما على القوة الفعلية للشخص الآخر ، او على اقتناع باللاجدوى والعجز التامين للشخص وفي الحالة الاخيرة قد يكون لفأر او ورقة شجر صفات الارعاب) وفي الاشكال الاخرى للنزعات المازوكية ، يكون الهدف الرئيسي هو نفسه.

ففي الشعور المازوكي بالضآلة نجد ميلا يفيد في زيادة الشعور الاصلي باللامعنى . فكيف نفهم هذا ؟ هل نفترض ان الانسان بجعل الخوف أسوأ انما يحاول ان يشفى منه ؟ في الحقيقة ، هذا ما يفعله الشخص المازوكي . فطالما انني اصارع بين رغبتي في ان اكون مستقلا وقويا وبين شعوري باللامعنى او العجز فانني واقع في احبولة صراع معذب . فاذا نجحت في تحقير نفسي الفردية حتى تصبح لا شيء فانني استطيع ان افهم الادراك بانفصالي كفرد ، استطيع ان أنقذ نفسي من هذا الصراع . ان الشعور بالضآلة والعجز التامين هو طريق نحو هذا الهدف ، وان يبتلعني الالم والغضب هو طريق آخر ، وان تقهرني آثار الشكر هو طريق ثالث . وشطحة الانتحار هي الامل الاخير اذا لم تنجح كل الوسائل الاخرى في احداث التخفف من عبء الوحدة .

وتكون هذه النزعات المازوكية في ظل ظروف معينة ناجحة نسبيا . فاذا وجد الفرد نماذج حضارية تشبع هذه النزعات المازوكية (مثل الخضوع لـ « زعيم » في الايديولوجيا الفاشية) فانه يحصل على بعض الامن بأن يجد نفسه متحدا مع ملايين الآخرين الذين يشاركونه مشاعره . ولكن حتى في هذه الحالات لا يعود « الحل » المازوكي حلا بأكثر ما تكون التجليات العصابية حلا : ان الفرد ينجح في استئصال المعاناة الواضحة ولكنه لا ينجح في محو الصراع الضمني والشقاء الصامت. وعندما لا تجد النزعة المازوكية انموذجا حضاريا او عندما تتجاوز ـ كميا ـ القدر المتوسط من المازوكية في الجماعة الاجتماعية للفرد ، فان الحل المازوكي لا يحل حتى الى شيء في اطار نسبي . انه ينبع من موقف لا يطاق ويميل الى قهره ويترك الفرد في فخ المعاناة الجديدة . فلو كان السلوك الانساني دائما عقلانيا وغرضيا ، لكانت المازوكية بلا تعبير عنها شأن التجليات العصابية بصفة عامة . وعلى اية حال ، هذا هو ما علمتنا اياه دراسة الاضطرابات العاطفية والذهنية : ان السلوك الانساني يمكن أن يبعث بنزعات يسببها القلق او حالة لا تطاق اخرى للعقل وان هذه النزعات تميل الى قهر هذه الحالة العاطفية ومع هذا فكل ما تفعله هو تغطية تجلياتها الجلية او حتى ليست هذه التجليات . ان التجليات العصابية تشبه السلوك اللاعقلاني ساعة الخطر . وهكذا فان الانسان المحاصر بالنيران يقف في نافذة حجرية ويصرخ طالبا المساعدة ، ناسيا تماما انه ما من احد يستطيع ان يسمعه وانه لا يزال في استطاعته ان يهرب عن طريق الدرج الذي سوف يشتعل هو الآخر في خلال دقائق قليلة. انه يصرخ لانه يريد ان ينقذ ، ولوهلة يبدو ان هذا السلوك خطوة في طريق انقاذه ـ ومع هذا فانه ينتهي بكارثة كاملة . وبالطريقة نفسها نجد ان النزعات المازوكية تسببها الرغبة في التخلص من النفس الفردية بكل نقصها وصراعاتها ومخاطرها وشكوكها ووحدتها التي لا تطاق ، غير انها لا تنجح الا في ازالة أشد الآلام بروزا او تفضي الى معاناة أشد . ان لاعقلانية المازوكية شأنها في هذا شأن جميع التجليات العصابية الاخرى تقوم في عدم جدوى الوسائل المستخدمة لحل موقف انفعالي شديد .

هذه الاعتبارات تشير الى اختلاف هام بين النشاط العصابي والنشاط العقلاني . ففي النشاط العقلاني تتطابق **النتيجة مع دافع** النشاط ـ الانسان يسلك لكي يحصل على نتيجة معينة . وفي النزعات العصابية يسلك الانسان انطلاقا من قسر له طابع سلبي اساسا : الهرب من موقف

لا يطاق . والنزعات تميل في اتجاه لا يكون الا حلا خياليا . وبالفعل ان النتيجة متناقضة مع ما يريد الشخص ان يحرزه ، القسر للتخلص من شعور لا يطاق قوي لدرجة ان الشخص غير قادر على اختيار خط للسلوك يمكن ان يكون حلا غير ان يكون حلا خياليا .

وما هو وارد هنا بالنسبةللمازوكية هو انالفرد مساق بشعور لا يطاقبالوحدة واللامعنى . وهو حينئذ يحاول ان يقهره بالتخلص من نفسه (كذاتية سيكولوجية لا كذاتية فسيولوجية) ، وطريقته لتحقيق هذا هو التقليل من نفسه والمعاناة وجعل نفسه بلا معنى تماما . غير ان الالم والمعاناة ليسا هما ما يريده ، الالم والمعاناة هما الثمن الذي يدفعه لهدف يحاول مضطرا ان يحرزه . والثمن غال . عليه ان يدفع المزيد تلو المزيد مثل الكادح ولا يحصل الا على مزيد من الديون دون ان يحصل على ما قد دفع من أجله : السلام والسكينة .

لقد تحدثت عن الانحراف المازوكي لانه يبرهن دون ادنى شك على ان المعاناة شيء يمكن السعي اليه . وعلى اية حال ، ليست المعاناة في الانحراف المازوكي مثل المازوكية الاخلاقية هي الهدف الحقيقي ، ففي كلا الحالين انها هي وسيلة لغرض : نسيان النفس . والفرق بين الانحراف* ومعالم الشخصية المازوكية يكمن اساسا في الآتي : في الانحراف ، يجري التعبير عن اتجاه التخلص من نفس الانسان من خلال وسيط الجسم ومرتبط بالمشاعر الجنسية. بينما في المازوكية الاخلاقية ، تأخذ الاتجاهات المازوكية بخناق الشخص كله وتميل الى تدمير كل الاهداف التي تحاول الأنا بوعي ان تحققها ، في الانحراف نجد ان النزعات المازوكية مفيدة بالمجال الجسماني بشكل او بآخر ، زيادة على ذلك ، انها وهي ممتزجة بالجنس تشارك في تخفيف التوتر الحادث في المجال الجنسي ، ومن ثم فانها تجد نوعا ما من التخفيف المباشر .

ان تعديم النفس الفردية ومحاولة قهر الشعور الذي لا يطاق بالعجز ليسا الا جانبا من النزعات المازوكية . والجانب الآخر هو محاولة ان يصبح الانسان جزءا من كل اكبر وأعظم خارج النفس ينغمر فيه ويشارك فيه . ويمكن لهذه القوة ان تكون شخصا او مؤسسة او الها او أمة او ضميرا او قهرا نفسيا . والانسان وقد اصبح جزءا من قوة يستشعر بها على انها

قوية وخالدة وعظيمة بشكل لا يهتز انما يشارك في قوتها وعظمتها . ان الانسان يسلم نفسه ويتخلى عن كل قوة وكبرياء مرتبطين بها ، الانسان يفقد تكامله كفرد ويسلم الحرية ، غير ان الانسان يحرز امانا جديدا وكبرياء جديدة في المشاركة في القوة التي ينغمر فيها . والانسان ايضا يحصل على الامان ضد عذاب الشك . ان الشخص المازوكي ـ سواء كان سيده ، سلطة خارج نفسه ام قد تبطن سيده كضمير او كقهر نفسي ـ ينقذ من صنع القرارات ، ينقذ من المسؤولية النهائية عن مصير نفسه ومن ثم ينقذ من الشك : اي قرار يتخذ . وهو ايضا ينقذ من الشك في معنى حياته او من يكون « هو » . هذه الاسئلة تحظى بجواب عن طريق العلاقة بالقوة التي ارتبط بها . ان معنى حياته وذاتية نفسه يتحددان بالكل الاكبر الذي انغمرت فيه النفس .

ان الروابط المازوكية مختلفة اساسا عن الروابط الاولية ، فالروابط الاولية هي تلك التي توجد قبل ان تصل عملية الاصطباغ بصبغة فردية اكتمالها . ان الفرد لا يزال جزءا من عالمه « هو » الطبيعي والاجتماعي ، انه لم يبزغ بعد تماما من محيطه . ان الروابط الاولية تعطيه امانا اصيلا ومعرفة تامين هو ينتمي . اما الروابط المازوكية فهي الهرب . ان النفس الفردية قد بزغت ، لكنها عاجزة عن تحقيق حريتها ، انها مستوعبة بالقلق والشك وشعور بالعجز . والنفس تحاول ان تجد الامان في « الروابط الثانوية » كما يمكن ان نسمي الروابط المازوكية ، غير ان هذه المحاولة لا يمكن ان تنجح اطلاقا . ان بزوغ النفس الفردية لا يمكن قلبه ، ان الفرد ـ شعوريا ـ يمكن ان يشعر بالامان وكما لو كان « ينتمي » ، ولكنه يظل اساسا ذرة عاجزة تعاني في ظل انغمار نفسه . انه هو والقوة التي يتمسك بها لا يصبحان ابدا شيئا واحدا ، فان تطاحنا رئيسيا يظل ومعه دافع ـ حتى لو لم يكن شعوريا على الاطلاق ـ لقهر التبعية المازوكية وكي يكون حرا .

فما هي ماهية النزعات السادية ؟ مرة اخرى ، ليس بث الالم في الآخرين هو ماهيتها . ان كل الاشكال المختلفة للسادية التي يمكننا ان نلاحظها ترتد الى دافع اساسي واحد الا وهو الحصول على سيادة كاملة على الشخص الآخر وجعله موضوعا عاجزا لارادتنا وكي نصبح الحاكم المطلق عليه وان نصبح الهه وان نتصرف معه كما نهوى . ان اذلاله واستعباده هما

وسيلتان لهذه الغاية والهدف الاقصى هو جعله يعاني حيث انه لا توجد قوة على شخص آخر أقوى من بث الالم فيه لارغامه على المعاناة دون ان يكون قادرا على الدفاع عن نفسه . ان اللذة في الهيمنة الكاملة على شخص آخر (او موضوعات حية اخرى) هي الماهية الخالصة للنزعة السادية (١) .

ويبدو ان هذا الميل لجعل النفس السيد المطلق على الشخص الآخر عكس الميل المازوكي ، ومما يحير ان هذين الميلين متشابكان للغاية . ومما لا شك فيه أن الرغبة بالنسبة لنتائج العملية لكي تكون تابعة او لكي تعاني هي عكس الرغبة في الهيمنة وجعل الآخرين يعانون . وعلى أية حال ، من الناحية السيكولوجية ، كلا الميلين هما نتاج حاجة رئيسية تنبع من العجز عن تحمل وحدة وضعف نفس المرء . وانا اقترح ان اسمي الهدف الذي هو اساس كل من السادية والمازوكية : التكافل Symbiosis ان التكافل بهذا المعنى السيكولوجي يعني اتحاد النفس الفردية مع نفس اخرى (او اية قوة خارج النفس) بطريقة تجعل كلا منهما يفقد تكامل نفسه وتجعله يعتمد تماما علي الآخر . ان الشخص السادي يحتاج الى موضوعه بقدر ما يحتاج اليه الشخص المازوكي .

وكل ما هنالك انه بدلا من البحث عن الامان عن طريق ابتلاعه ، يحصل عليه بأن يبتلع هو شخصا آخر . وفي كلا الحالين ، يضيع تكامل النفس

---

١ ـ لقد اخذ المركيزدي ساد بالراي القائل ان صفة الهيمنة هي ماهية السادية في تلك الفقرة من «جولييت الثانية» (نقلا عن كتاب الماركيزدي ساد تأليف ج. جورر ، نيويورك ، ١٩٣٤) : «ليست اللذة هي التي تريدها لتجعل شريكك يشعر ، بل الاثر الذي تريد ان تحدثه . ان شعور الالم اقوى من شعور اللذة ... والانسان يدرك ذلك ، الانسان يستخدمه ويكون مستريحا » ويعرّف جورر في تحليله لمؤلف ساد السادية «على انها اللذة المستشعرة من التعديلات الملاحظة على العالم الخارجي التي يحدثها الملاحظ» وهذا التعريف يقترب من نظرتي للسادية اكثر مما قال به علماء النفس الاخرون . وعلى اية حال ، اعتقد ان جورر مخطىء في توحيده بين السادية واللذة في السيطرة او الانتاج . فالسيطرة السادية تتميز بانها تريد ان تجعل الموضوع اداة أقل ارادة في يدي السادي ، على حين ان الطرح اللاسادي في تأثيره على الاخرين يحترم تكامل الشخص الاخر ويقوم على شعور بالمساواة. والسادية في تعريف جورر تفقد صفتها النوعية وتصبح متطابقة مع اي نوع من الانتاج.

الفردية . في حالة منهما أذيب نفسي في قوة خارجية ، افقد نفسي. وفي الحالة الاخرى اوسع من نفسي بجعل الآخر جزءا مني ومن ثم احرز القوة التي تنقصني كنفس مستقلة . ان عدم القدرة على احتمال وحدة النفس الفردية هو الذي يفضي دائما الى نزعة الدخول في العلاقة التكافلية مع شخص آخر . وواضح من هذا لماذا يمتزج الميلان المازوكي والسادي معا على نحو دائم . وبالرغم من انهما يبدوان على السطح متناقضين ، فانهما في الجوهر كامنان من الحاجة الرئيسية نفسها . ليس الناس ساديين او مازوكيين ، بل هناك تذبذب دائم بين الجانب الايجابي والجانب السالب للمركب التكافلي حتى انه يصعب في الغالب تحديد اي جانب منه هو الذي يعمل في لحظة معينة . في كلا الحالين تضيع الفردية والحرية .

واذا نحن فكرنا في السادية ، فنحن انما نفكر عادة في التدميرية والعداوة المرتبطين بها للغاية . تأكد ان هناك قدرا مهما كبر او صغر من التدميرية مرتبط بشكل دائم بالنزعات السادية . ولكن هذا يصدق ايضا على المازوكية . فكل تحليل للمعالم المازوكية تبين هذه العداوة . ويبدو ان الاختلاف الوحيد هو ان العداوة في السادية عادة ما تكون مدركة اكثر ومعبرا عنها في السلوك بمباشرة اكبر على حين ان العداوة من المازوكية تكون في الغالب لاشعورية وتجد تعبيرا غير مباشر عنها . وسأحاول ان أبين فيما بعد أن التدميرية هي نتيجة اعاقة التوسع الحسي والانفعالي والعقلي للفرد ، ومن ثم فهي متوقعة كمخرج للظروف عينها التي هي شرط الحاجة التكافلية . ان النقطة التي اريد ان اؤكدها هنا هي ان السادية ليست متطابقة مع التدميرية ، بالرغم من انها ممتزجة بها الى حد كبير . ان الشخص التدميري يريد ان يدمر الشيء اي الاطاحة به والتخلص منه . والشخص السادي يريد ان يهيمن على موضوعه ولهذا يعاني من الفقدان اذا اختفى موضوعه .

ان السادية على نحو ما استخدمنا الكلمة يمكن ايضا نسبيا ان تتحرر من التدميرية وتمتزج بموقف ودود نحو موضوعها . هذا النوع من السادية «المحبة» قد وجدت تعبيرا كلاسيا عنها في رواية بلزاك «الاوهام المفتقدة» وهي وصف يوصل الينا انها الصفة الجزئية لما نقصده بالحاجة الى التكافل. يصف بلزاك في هذه الفقرة العلاقة بين الشاب لوسيان والسجين باجنو الذي يوجه اليه الخطاب باعتباره « أبيه » . وبعد فترة وجيزة من التعرف بالشاب الذي كان قد حاول في التو ان ينتحر يقول «ابوه» :

« ... هذا الشاب الصغير ليس لديه شيء مشترك مع الشاعر الذي كان قد مات في التو الآن . لقد التقطتك ، لقد اعطيتك الحياة ، وانت تمت اليّ كما يمت المخلوق للخالق ، او ــ على نحو ما يرد في القصص الخيالية في الشرق ــ كالعفريت الذي يمت الى الروح وكالجسم الذي يمت الى النفس . وبأيد قوية سوف أبقيك مباشرة على طريق القوة . ومع هذا فانني أعدك بحياة اللذات والتكريمات والاعياد الدائمة . لن تنقصك النقود ، سوف تتألق ، ستكون لامعا ، وسوف اضمن ، انا المنحدر في قذارة النشأة ، البينة الواضحة على نجاحك . انني أحب القوة لذات القوة ! وسوف استمتع بلذاتك انت بالرغم من ان عليّ ان استاء منها ... سوف احب مخلوقي ، سأشكله ، سأكونه لخدمة اغراضي لكي احبه كأب يحب طفله . سوف اكون في جانبك في مصيرك يا ولدي العزيز ، سوف ابتهج بنجاحك مع النساء . سوف أقول : أنا هذا الشاب الصغير الانيق . لقد خلقت هذا المركيزدي روبمبري وضعته وسط الارستقراطية ، ونجاحه من انتاجي . انه صامت وهو يتحدث بصوتي ، انه يتبع نصيحتي في كل شيء » .

وكثيرا ما تواجه المازوكية ــ السادية بالحب . فالظواهر المازوكية خاصة يجري النظر اليها على انها تعبير عن الحب . وتلقى النظرة الخاصة بانكار الذات انكارا تاما من أجل الشخص الآخر وتسليم الشخص حقوقه ومطالبه الى شخص آخر ، تلقى الثناء كمثال على « الحب العظيم » . ويبدو انه لا يوجد برهان على « الحب » افضل من التضحية والاستعداد لان يهب الانسان نفسه كلية لمحبوبه . وفي هذه الحالات نجد ان «الحب» بالفعل هو اساسا اشتياق مازوكي كامن في الحاجة المتكافلة للشخص الثاني . فاذا نحن قصدنا بالحب المودة العاطفية والتعلق الفعال بماهية شخص بعينه ، واذا قصدنا بالحب الاتحاد مع شخص آخر على اساس استقلال وتكامل شخصين ، حينئذ تكون المازوكية والحب متضادين . يقوم الحب على المساواة والحرية . فاذا قام على التبعية وفقدان تكامل احد الطرفين ، فانه يكون تبعية مازوكية بغض النظر عن مقدار عقلانية العلاقة . وكثيرا ما تبدو السادية ايضا تحت قناع الحب . فالتحكم في شخص آخر ، اذا استطاع الانسان ان يزعم ان التحكم فيه هو من اجل الشخص الثاني ، كثيرا ما يبدو كتعبير عن الحب ، لكن العامل الجوهري هو الاستمتاع بالهيمنة .

هنا وقد ينشأ سؤال في عقل القارىء : أليست السادية على نحو ما وصفناها متطابقة مع الرغبة في القوة ؟ ان الجواب على هذا السؤال هو انه بالرغم من ان أشد اشكال السادية تدميرا ، حيث الهدف فيها هو ايذاء وتعذيب شخص آخر ، ليست متطابقة مع الرغبة في القوة ، فان الرغبة في القوة هي اشد التعابير دلالة على السادية . ولقد اكتسبت المشكلة دلالة اضافية اليوم . فمنذ هوبز والانسان يرى في القوة الدافع الرئيسي للسلوك الانساني ، وعلى اية حال اعطت القرون التالية ثقلا متزايدا للعوامل التشريعية والخلقية التي تميل الى مواجهة القوة . ومع ظهور الفاشية وصلت الشهوة من القوة والاقتناع بحقها ذرى جديدة ، فالملايين تتأثر بانتصارات القوة وتأخذ القوة على انها علامة الاقتدار . تأكد ان القوة التي فوق الناس هي تعبير عن اقتدار اكبر بالمعنى المادي المحض . اذا كانت لدي قوة على شخص آخر تمكنني من قتله ، فانني اكون « اقوى » منه . ولكن بالمعنى السيكولوجي ، **ليست الشهوة للقوة كامنة في الاقتدار بل في الضعف** . انها تعبير عن عجز النفس الفردية عن ان تطيق الوحدة وتظل حية . انها المحاولة اليائسة لكسب اقتدار ثانوي حيث ينقص الاقتدار الاصيل .

ان لكلمة « قوة » معنى مزدوجا : المعنى الاول هو امتلاك قوة **فوق** شخص ما ، المقدرة على السيطرة عليه ، والمعنى الآخر هو تملك القوة لفعل شيء ما ، القدرة على ان يكون فعالا . والمعنى الاخير لا شأن له بالسيطرة ، انه يعبر عن السيادة بمعنى الاقتدار . فاذا تحدثنا عن العجز فيجب ان يكون هذا المعنى في الذهن ، اننا لا نفكر في شخص ليس قادرا على الهيمنة على الآخرين ، بل نفكر في شخص ليس قادرا على فعل ما يريد . وهكذا يمكن للقوة ان تعني معنى من معنيين : **السيادة او الفعالية** . ان هاتين الصفتين ابعد ما يكونان عن التطابق ، انهما طاردتان كل منهما للاخرى بالتبادل . والعقم او عدم الفعالية ــ ونحن لا نستخدم المصطلح بالنسبة للمجال الجنسي فحسب بل ايضا بالنسبة لكل مجالات الامكانات الانسانية ــ يفضي الى نزعة سادية للهيمنة ، وبقدر ما يكون الفرد فعالا اي قادرا على تحقيق امكاناته على اساس حرية وتكامل النفس ، لا يكون محتاجا الى الهيمنة وتنقصه شهرة القوة . والقوة بمعنى الهيمنة هي عكس الفعالية تماما كما ان السادية الجنسية عكس الحب الجنسي .

ويحتمل ان نجد المعالم السادية والمازوكية في كل شخص . ففي طرف يوجد الافراد الذين تهيمن على شخصيتهم كلها هذه المعالم ، وعند آخرين توجد معالم لا تتصف بصفة المازوكية السادية . وبمناقشتنا المعالم الاولى وحدها يمكننا ان نتحدث عن الشخصية المازوكية ـ السادية . وكلمة « الشخصية » مستخدمة هنا بالمعنى الدينامي الذي تحدث به فرويد عن الشخصية . وبهذا المعنى لا تشير الشخصية الى المحصلة الكلية لنماذج السلوك المميزة لشخص ، بل تشير الى الدوافع السائدة التي تبتعث السلوك . ولما كان فرويد قد افترض ان القوى الدامفة الرئيسية قوى جنسية فقد وصل الى مفاهيم مثل الشخصيات « القمية » و « الاستية » و«التناسلية» فاذا لم يشاركه الانسان في هذا الافتراض فانه مضطر الى اختراع انماط مختلفة للشخصية ، غير ان المفهوم الدينامي يظل هو هو. ليس من الضروري ان تكون القوى الدافعة شعورية كقوى دافعة بالنسبة للشخص الذي تهيمن على شخصيته هذه القوى . فالشخص يمكن ان تهيمن عليه تماما نوازعه السادية ويؤمن شعوريا انه ليس مدفوعا الا بشعور الواجب . قد لا يرتكب حتى اية افعال سادية صريحة بل يكبت نوازعه السادية لدرجة كافية تجعله يبدو على السطح كما لو كان شخصا ليس ساديا . ومع هذا ، فان اي تحليل دقيق لسلوكه وشطحاته واحلامه وحركاته تبين الدوافع السادية العامة في الطبقات الاعمق لشخصيته .

وبالرغم من ان طابع الاشخاص الذين تسود عندهم الدوافع المازوكية ـ السادية يمكن تميزه بالطابع المازوكي ـ السادي ، فان مثل هؤلاء الاشخاص ليسوا بالضرورة عصابيين ، فيتوقف الى حد كبير على المهام الخاصة التي على الناس ان يحققوها في موقفهم الاجتماعي واية نماذج للمشاعر والسوك ماثلة في حضارتهم ما اذا كان يمكن ان يوجد او لا يوجد نوع خاص من نسيج الشخصية يكون « عصابيا » أو « سويا » . وكحقيقة واقعة ، بالنسبة للجوانب الاكبر من الطبقة الوسطى الدنيا في المانيا والدول الاوروبية الاخرى تكون الشخصية المازوكية ـ السادية هي الشخصية النمطية ، وكما سوف نبين فيما بعد ، ان هذا النوع من مكون الشخصية هو الذي تتوجه اليه الايديولوجية الالمانية بأحر نداء . ولما كان مصطلح « المازوكي ـ السادي » مقرنا بأفكار الانحراف والعصاب ، فانني افضل ان اتحدث عن الشخصية المازوكية ـ السادية خاصة عندما لا تكون عصابية

بـــــل سوية على انهـــا « **الشخصية التسلطية الاستبداديـة** » (*) . وهذا المصطلح مبرر لان الشخص المازوكي ـ السادي يتميز دائما بموقفه نحو السلطة . انه يعجب بالسلطة ويميل الى الخضوع لها لكنه في الوقت نفسه يكون هو نفسه سلطة ويكون عنده آخرون يخضعون له . وهناك سبب آخر لاختيار هذا المصطلح . ان النظام الفاشي يسمي نفسه نظاما تسلطيا بسبب الدور السائد للسلطة في بنائه الاجتماعي والسياسي . ونحـن نقصـــد بمصطلح « الشخصية التسلطية » انها تمثل نسيج الشخصية الذي هـو الاساس الانساني للفاشية .

وقبل ان نواصل بحث الشخصية التسلطية ، فان مصطلح «السلطة» يحتاج الى توضيح . ليست السلطة صفة « يملكها » الشخص بمعنى انـه يملك ممتلكات او صفات جسمانية . السلطة تشير الى علاقة بين الاشخاص فيها يتطلع الشخص الى الآخر على انه انسان اعلى منه . ولـكن هنـــاك اختلاف اساسي بين نوع علاقة التفوقية ـ الدونية التي يمـكن ان تسمى السلطة العقلانية والعلاقة التي يمكن وصفها بأنها سلطة كابتة .

يمكن كمثال ان يوضح ما في ذهني . العلاقة بين المدرس والتلميـــذ والعلاقة بين مالك العبد والعبد كلاهما يقومان على تفوقية واحـد عـــلى الآخر . ان اهتمامات المدرس والتلميذ قائمة في الاتجاه نفسه . يـــكون المدرس راضيا اذا نجح في احداث تقدم للتلميذ ، واذا فشل في ان يفعـل هذا ، فان الفشل يكون فشله هو وفشل تلميذه . ومن جهة أخرى ان مالك العبد يريد ان يستغل العبد بأقصى ما يمكن ، فكلما استخرج منـــه زاد رضاء . وفي الوقت نفسه يسعى العبد الى الدفاع بأفضل ما عنده عـــن حقوقه في حد ادنى من السعادة . وهذه المصالح مصالح متطاحنة قطعـا ، فما هو ميزة لواحد ، محدد للآخر . التفوقية لها وظيفة مختلفة في كـــلا الحالتين : في الحالة الاولى هي شرط مساعدة الشخص الخاضع للسلطة، وهي في الحالة الثانية شرط استغلاله .

(*) وضعت ترجمتين لمصطلح **Authoritarian** الترجمة الحرفية التي يلعب عليهـا المؤلف بعد هذا بالنسبة للسلطة والترجمة المقصودة للتوضيح . ـ المترجم

وديناميات السلطة في هذين النمطين مختلفة ايضا : فكلمـــا ازداد التلميذ تعلما ، قلت الهوة بينه وبين المدرس اتساعا ، انه يزداد اقترابا من ان يكون مثل المدرس . بقول آخر، تميل علاقة السلطة الى ان تحل نفسها. ولكن عندما تكون التفوقية مفيدة كأساس للاستغلال ، تزداد المسافة اتساعا على المدى الطويل .

والموقف السيكولوجي مختلف في كل من هذين الموقفين للسلطة . في الحالة الاولى تسود عناصر المحبة او الاعجاب او الشكران . والسلطة تكون في الوقت نفسه مثالا يحب الانسان ان يوحد نفسه به جزئيا او كليا . وفي الموقف الثاني ينشأ الاستياء او العداوة ضد المستغل ، الذي تكون التبعية له ضد مصالح الانسان . ولكن غالبا ما تفضي هذه الكراهية ــ كما في حالة العبد ــ الى الصراعات التي ترغم العبد على المعاناة دون فرصـــة للكسب بهذا ، فان الميل عادة هو قهر شعور العداوة واحيانا احلال شعور بالاعجاب الاعمى محله . ولهذا وظيفتان : (١) محو شعور الكراهية المؤلم والخطر ، و (٢) تخفيف شعور المذلة . فاذا كان الشخص الذي يتحكم فيَّ قويا جدا او كاملا للغاية ، اذن فانني لا اخجل من اطاعته . انني لا استطيع ان اكون مساويا له لانه الاقوى والاحكم والافضل وما الى ذلك . ونتيجة لهذا ، في النوع الكابت من السلطة ، تميل اما الكراهية او الافـراط في التقديـــر اللاعقلاني والاعجاب بالسلطة في الازدياد . وفي النوع العقلاني للسلطـــة تميل الىالانخفاض في تناسب مباشر مع الدرجة التي يخضع فيها الشخص للسلطة مما يجعله اقوى ومن ثم يزداد تماثلا معها .

ان الاختلاف بين السلطة العقلانية والسلطة الكابتة ليس الا اختلافـا نسبيا ، فحتى في العلاقة بين العبد والسيد توجد عناصر امتياز للعبـد . انه يحصل على حد ادنى من الطعام والحماية الذي يمكنه على الاقل مـــن العمل لسيده . ومـن جهة اخرى ، ليس الا فـــي العلاقة المثاليـة بين المدرس والتلميذ نحن نجد نقصا كاملا لتطاحن المصالح . وتوجد تدرجات عديدة بين هاتين الحالتين المتطرفتين ، كما في العلاقة بين عامل المصنـع ورئيسه او ابن المزارع وأبيه ، او زوجة وزوجها . ومع هذا ، بالرغم من انه يوجد في الواقع نمطان للسلطة ممتزجان ، فانهما مختلفـان جوهريا ، وان تحليلا لوضع السلطة العيني لا بد وان يحدد دائما الثقل النوعي لـكل

نوع من السلطة .

والسلطة ليس من الضروري ان تكون شخصا او مؤسسة تقول : عليك ان تفعل هذا او انت ليس مسموحا لك بذاك . فبينما قد يسمى مثل هذا النوع للسلطة السلطة الخارجية ، يمكن للسلطة ان تظهر كسلطة باطنية ، تحت اسم الواجب او الضمير او الأنا الاعلى . وكحقيقة واقعة ، فان تطور التفكير الحديث من البروتستنتانية الى فلسفة كانت يمكن ان يتصف بأنه احلال للسلطة الباطنية محل السلطة الخارجية . فمع الانتصارات السياسية للطبقة الوسطى الصاعدة ، فقدت السلطة الخارجية مكانتها واحتل ضمير الانسان المكان الذي كانت تشغله السلطة الخارجية . ولقد بدا هذا التغير للكثيرين على انه انتصار الحرية . ان الخضوع للاوامر من الخارج (على الاقل في المسائل الروحية) بدا غير جدير بالانسان الحر ، ولكن قهر متضمناته الطبيعية واقامة هيمنة على جانب من الفرد ، طبيعته، عن طريق جانب آخر ، عقله او ارادته او ضميره ، يبدو انه الماهية القصوى للحرية . ان التحليل يبين ان الضمير يحكم بقسوة مثله في هذا مثل السلطات الخارجية تماما ، بل الازيد من هذا انه كثيرا ما تكون محتويات الاوامر الصادرة عن ضمير الانسان غير محكومة بالمرة بمطالب النفس الفردية بل بالمطالب الاجتماعية التي تفترض كرامة المعايير الخلقية . ان حكم الضمير يمكن حتى ان يكون اشد قسوة عن السلطات الخارجية نظرا لان الفرد يشعر بأوامره على انها اوامره هو ، فكيف يمكن ان يتمرد ضد نفسه ؟

ولقد فقد « الضمير » في عشرات السنين الاخيرة كثيرا من معناه ، فيبدو الامر كما لو ان السلطات الخارجية او السلطات الداخلية لا تلعب دورا سائدا في حياة الفرد . ان كل انسان « حر » تماما اذا لم يتدخل في المطالب المشروعة للناس . لكن ما نجده هو ان السلطة بدل ان تختفي قد جعلت نفسها خفية . فبدلا من السلطة الواضحة ، تسود **السلطة المجهولة.** انها مقنعة مثل الحس المشترك والعلم والصحة النفسية والسوية والراي العام . انها لا تطالب بأي شيء سوى البداهة . ويبدو انها لا تستخدم أي ضغط ، بل الاغراء المعتدل . وسواء قالت الام لابنتها « انا اعرف انك لا تحبين ان تخرجي مع ذلك الفتى » أو قال الاعلان : « دخن هذا النوع من السجائر — سوف تحب نكهتها المهدئة » فالجو هو نفسه ، جو الايحاء المخاتل الذي يحاصر بالفعل كل حياتنا الاجتماعية . ان السلطة المجهولة

اشد تأثيرا من السلطة الواضحة ، حيث ان الانسان لن يشك اطلاقا في ان هناك اوامر ينتظر ان يتبعها . من الواضح في السلطة الخارجية ان هناك امرا وهناك من يصدره ، ويمكن للانسان ان يناضل ضد السلطة وفي هذا النضال يمكن للاستقلال الشخصي والشجاعة الخلقية ان يتطورا . ولكن بينما نجد في السلطة المستبطنة ان الامر ـ رغم انه أمر باطني ـ يظل مرئيا ، نجد في السلطة المجهولة ان الامر والآمر قد أصبحا خفيين . والامر أشبه بأن يصاب المرء بطلق ناري من عدو خفي . لا يوجد احد او شيء يمكن ان يناضل الانسان ضده .

فاذا عدنا الآن الى بحث الشخصية التسلطية فان اهم صفة نذكرها فيها هي موقفها من القوة. بالنسبة للشخصية التسلطية يوجد ـ واسمحوا لنا ان نعبر على هذا النحو ـ جنسان : الاقوياء والضعفاء . ان حبه واعجابه واستعداده للخضوع تستثار آليا بالقوة سواء كانت قوة شخص ام مؤسسة . القوة تسحره لا لاية قيم تتصف بها القوة النوعية بل لمجرد انها قوة . ولما كان « حبه » يستثار آليا بالقوة ، فان الناس الضعفاء او المؤسسات الضعيفة تستثير احتقاره آليا . ان رؤيته لشخص عاجز تجعله يريد ان يهاجمه ويهيمن عليه ويذله . وعلى حين ان نوعا آخر من الشخصية يحجم من فكرة الهجوم على شخص عاجز ، فان الشخصية التسلطية تشعر باستثارة اشد كلما ازداد موضوعه عجزا .

هناك صفة واحدة في الشخصية التسلطية ضللت كثيرا من الملاحظين: الميل الى تحدي السلطة وازدراء اي نوع من النفوذ من « فوق » . احيانا يلقي هذا التحدي بظله على الصورة الكلية وتكون الميول الخضوعية من الوراء . هذا النمط من الاشخاص يتمرد دوما ضد اي نوع من السلطة حتى تلك التي تفيد بالفعل مصالحه وليست فيها اية عناصر خضوع . واحيانا ما ينقسم الموقف ازاء السلطة . مثل هؤلاء الاشخاص يحاربون ضد مجموعة من السلطات خاصة اذا احبطهم نقص القوة ، وفي الوقت نفسه او فيما بعد يخضعون لمجموعة اخرى من السلطات حيث تبدو من خلال القوة الإكبر او الوعود الاكبر انها ستحقق اشتياقاتهم المازوكية . واخيرا ، هناك نمط فيه تنتكص الميول المتمردة تماما ولا تظهر الى السطح الا عندما تضعف الرقابة الشعورية ، او هي تدرك **خارج ما هو بعدي** في الكراهية التي تنشأ ضد

سلطة ما عندما تضعف قوتها وعندما تبدأ في التفكك . في الاشخاص من النوع الاول الذي يكون فيه الموقف المتمرد في مركز الصورة ، ينقاد المرء بسهولة الى الاعتقاد بأن نسيج شخصيتهم هو العكس تماما للنمط المازوكي الخاضع . ويبدو الامر كما لو كانوا اشخاصا يعارضون كل سلطة على اساس درجة متطرفة من الاستقلال . انهم يبدون اشبه بالاشخاص الذين يحاربون ـ على اساس قوتهم الباطنية وتكاملهم ـ تلك القوى التي تقف في وجه حريتهم واستقلالهم . وعلى أية حال ، ان نضال الشخصية التسلطية ضد السلطة هو تحد اساسا . انه محاولة لتأكيد نفسها وقهر شعورها بالعجز عن طريق محاربة السلطة بالرغم من ان الاشتياق للخضوع يظل ماثلا سواء شعوريا أم غير شعوري . ان الشخصية التسلطية ليست على الاطلاق « ثورية »، افضل ان اسميها « متمردة » . هناك الكثير من الافراد والحكومات السياسية تحير الملاحظ الخارجي بما يبدو تغيرا لا يفسر من «الراديكالية» الى النزعة التسلطية المتطرفة . ومن الناحية السيكولوجية، هؤلاء الناس هم « المتمردون » النمطيون .

ان موقف الشخصية التسلطية نحو الحياة ، بل فلسفته الكلية ، يتحدد بنزعاته الانفعالية ، فالشخصية التسلطية تحب تلك الظروف التي تحد من الحرية الانسانية ، انها تحب الخضوع للقدر ، فيتوقف على وضعها الاجتماعي ما يعنيه « القدر » بالنسبة لها . فبالنسبة لجندي قد يعني الارادة او المحبة الغامرة لمن هو أعلى منه والذي يكون سعيدا بالخضوع له. وبالنسبة لرجل الاعمال الصغير تكون القوانين الاقتصادية هي قدره . ليست الازمة والرخاء بالنسبة له ظواهر اجتماعية قد تتغير بالنشاط الانساني ، بل هما التعبير عن قوة أعلى على الانسان ان يخضع لها . وبالنسبة لاولئك الذين هم على قمة الهرم ليس الامر مختلفا اساسا ، الاختلاف الوحيد يكمن في حجم وعمومية القوة التي يخضع لها الانسان وليس في شعور التبعية على هذا النحو .

وليست القوى التي تحدد حياة الانسان على نحو مباشر وحدها بل تلك القوى ايضا التي تبدو انها تحدد الحياة بشكل عام هي التي تستشعر كقدر لا يتغير . انه القدر بأن هناك حروبا وان على جانب من البشرية ان يحكمه جانب آخر . انه القدر بأن قدر المعاناة لا يمكن تقليله عما هو دائما .

وقد يبرر القدر فلسفيا على انه « القانون الطبيعي » او على انه « مصير الانسان » وقد يبرر دينيا على انه « ارادة الرب » وقد يبرر اخلاقيا على انه « الواجب » ـ لكنه بالنسبة للشخصية التسلطية انه دائما القوة الاعظم خارج الفرد والتي لا يستطيع الفرد ازاءها عمل أي شيء سوى الخضوع . ان الشخصية التسلطيه تعبد الماضي ، ان ما كان سوف يكون للابد . والرغبة او العمل للقيام بشيء لم يكن من قبل جريمة او جنونا . ومعجزة الخلق ـ والخلق دائما معجزة ـ خارج نطاق تجربته الانفعالية .

ان تعريف شليرماخر للتجربة الدينية بانها تجربة التبعية المطلقة هو تعريف التجربة المازوكية بصفة عامة ، ويجري القيام بدور خاص في هذا الشعور بالتبعية عن طريق الخطيئة . ان مفهوم الخطيئة الاولى التي تلقي بثقلها على كل الاجيال القادمة ، يتميز بالتجربة التسلطية . والفشل الاخلاقي ـ شأنه في هذا شأن أي نوع آخر من الفشل الانساني ـ يصبح قدرا لا يمكن للمرء ان يهرب منه اطلاقا . ان من أخطأ مرة يظل مقيدا للابد بخطيئته بسلاسل حديدية ، وفعل الانسان يصبح القوة التي تتحكم فيه ولا تجعله حرا على الاطلاق . ويمكن ان تخفف نتائج الخطيئة عن طريق التكفير ، ولكن التكفير لا يمكن على الاطلاق التخلص نهائيا من الخطيئة (١) . يقول أشعيا : « بالرغم من ان خطاياك قرمزية ، ستكون بيضاء كالثلج » وهذا يعبر عن عكس الفلسفة التسلطية تماما .

ان الصفة المشتركة في كل التفكير التسلطي هو القناعة بأن الحياة محددة بقوى خارج نفس الانسان وخارج مصلحته ورغباته . وتكمن السعادة الوحيدة الممكنة في الخضوع لتلك القوى، وعجز الانسان هو اللحن الاساسي في الفلسفة المازوكية . وقد عبر واحد من الآباء الايديولوجيين للنازية الا وهو موللر فان در بروك عن هذا الشعور بوضوح تام. كتب يقول: المحافظ يؤمن بالاحرى بالكارثة وبعجز الانسان عن تجنبها وبالاحباط المخيف للمتفائل الضال » (٢) وفي كتابات هتلر سوف نرى تصاوير اشد للروح

---

١ ـ وصف فيكتور هوجو بأروع تعبير فكرة عدم امكان الهرب من الخطيئة في شخصية جافير في روايته «البؤساء» .

٢ ـ انظر كتاب موللرفان دربروك: Dos Drilte Reich هامبورج ، ١٩٣١ ، ص ٢٢٣، ٢٢٤

نفسها .

والشخصية التسلطية لا ينقصها النشاط او الشجاعة او الايمان . غير ان هذه الصفات تعني بالنسبة لها شيئا مختلفا تماما عما تعني بالنسبة للشخص الذي لا يشتاق للخضوع . النشاط بالنسبة للشخصية التسلطية كامن في شعور رئيسي بالعجز تميل الى قهره . والنشاط بهذا المعنى يعني العمل باسمه شيء اعلى من النفس ، وهو ممكن باسم الله او الماضي او الطبيعة او الواجب ولكنه ليس ممكنا على الاطلاق باسم المستقبل او ما لم يولد او ما ليست له قوة او الحياة كحياة . والشخصية التسلطية تكتسب قوتها على الفعل من خلال اعتمادها على قوة اعظم . وهذه القوة لا يمكن التهجم عليها او تغييرها اطلاقا . بالنسبة لهذه الشخصية يعد نقص القوة علامة كبرى دائما على الخطيئة والدونية ، واذا ابدت السلطة التي تؤمن بها علامات ضعف ، يتحول حبها واحترامها الى احتقار وكراهية . ان ما ينقصها هو « الفاعلية الهجومية » التي تستطيع ان تهاجم القوة القائمة بدون الشعور اولا بالانحناء الى قوة اخرى واقوى .

وشجاعة الشخصية التسلطية هي اساسا شجاعة المعاناة مما قدر عليه القدر او ممثلها الشخصي او « الزعيم » . المعاناة بدون شكوى هي فضيلتها القصوى ـ لا شجاعة محاولة انهاء المعاناة او على الاقل التقليل منها ، ليس تغيير القدر بل الخضوع له هو بطولة الشخصية التسلطية .

ان الشخص التسلطي يؤمن بالسلطة طالما انها قوية وآمرة . ويكمن ايمانه كمونا شديدا في شكوكه ويشكل محاولة لتعويضها . لكنه بلا ايمان اذا كنا نقصد بالايمان الثقة المطمئنة بتحقق ما يوجد الآن فقط على شكل امكانية . الفلسفة التسلطية هي في اساسها نسبية وعدمية بالرغم من انها تزعم في الاغلب انها تنتصر بعنف على النزعة النسبية وبالرغم من مظهر نشاطها . انها كامنة في اليأس المطبق وفي النقص الكامل في الايمان ، وهي تفضي الى عدمية والى انكار الحياة (١) .

---

١ ـ قام روشنغ بوصف طيب للطابع العدمي للفاشية في كتابه «ثورة المانيا للتدمير» لندن ، ١٩٣٩ .

في الفلسفة التسلطية لا يوجد مفهوم المساواة. قد تستخدم الشخصية التسلطية احيانا كلمة المساواة . اما بحكم العادة او لانها تلائم اغراضها ، لكن ليس لها معنى حقيقي او ثقل حقيقي بالنسبة لها لانها تخص شيئا خارج نطاق تجربتها الانفعالية . ان العالم بالنسبة للشخصية التسلطية مؤلف من اناس ذوي قوة ومن اناس بلا قوة ، مؤلف من الاعلى والادنى . وهي – على اساس نزعاتها المازوكية السادية – لا تمارس الا الهيمنة او الخضوع لا التضامن على الاطلاق . والاختلافات سواء كانت الجنس أو العرق هي بالنسبة لها اساسا علامات التفوقية او الدونية . والاختلاف الذي لا يكون له هذا المحتوى لا شأن لها به .

ويشير وصف النزعات المازوكية السادية والشخصية التسلطية الى الاشكال الاكثر تطرفا للعجز والاشكال المقابلة الاكثر تطرفا للهرب منه عن طريق العلاقة التكافلية بموضوع العبادة او السيطرة .

وبالرغم من ان هذه النزعات المازوكية السادية عامة الا اننا لا نعتبر الا افرادا او جماعات اجتماعية معينة اشكالا نمطية لهذه النزعات المازوكية – السادية . وعلى اية حال ، هناك شكل اكثر اعتدالا للتبعية شائع جدا في حضارتنا حتى انه لا يكون مفتقدا الا في حالات استثنائية . وهذه التبعية ليست لها الصفات الخطرة والمهووسة الموجودة في المازوكية – السادية ، لكن من المهم بما فيه الكفاية الا نحذفها من بحثنا هنا .

انني اشير الى نوع الاشخاص الذين تكون كل حياتهم بطريقة مهذبة مرتبطة بقوة ما خارجهم (١) . فليس هناك شيء يفعلونه او يشعرون به او يفكرون فيه ليس مرتبطا على نحو ما بهذه القوة . انهم يتوقعون الحماية منه « هو » ويريدون ان يكونوا في رعايته « هو » ويجعلونه « هو » مسؤولا ايضا عما يمكن ان تتمخض عنه أفعالهم . وفي غالب الاحيان تكون حقيقة تبعيته شيئا لا يدركه الشخص على الاطلاق . وحتى لو كان هناك ادراك ضبابي ببعض التبعية ، فان الشخص او القوة الذي يعتمد عليه يظل في

---

١ – في هذا الصدد انظر كارن هورني: «طرق جديدة في التحليل «النفسي» لندن، ١٩٣٩ .

الاغلب غائما . ليست هناك صفة محددة مرتبطة بتلك القوة . ان صفتها الجوهرية هي تقديم وظيفة معينة الا وهي حماية ومساعدة وتطوير الفرد وان تكون معه والا تتركه على الاطلاق وحيدا .

و«المجهول» الذي له هذه الصفات قد يسمى **«المساعد الساحر»** ، وكثيرا ما يتجسد ـ بالطبع ـ « هذا المساعد الساحر » فيجري تصوره على انه الله او المبدأ او الاشخاص الحقيقيون مثل الوالدين او الزوج او الزوجة او الراعي . ومن المهم ان ندرك انه عندما يشغل الاشخاص الحقيقيون دور المساعد الساحر فانهم يتشبعون بالصفات السحرية ، والمعنى الذي يكون لهم ينجم عن كونهم تشخيصا للمساعد الساحر . وعملية التشخص للمساعد الساحر تلاحظ كثيرا فيما يسمى بـ «الوقوع في الحب» . ان شخصا له ذلك النوع من التعلق بالمساعد الساحر يبحث حتى يجده متجسدا بلحمه ودمه . ولسبب او لآخر ـ وكثيرا ما يكون الامر مصاحبا برغبات جنسية ـ يجسد شخص آخر بالنسبة له هذه الصفات السحرية وهو يجعل من هذا الشخص الكائن الذي له وعليه تصبح حياته كلها متعلقة ومعتمدة . واذا كان الشخص الآخر كثيرا ما يقوم بعين ما يقوم به الشخص الاول فان هذا لا يغير من الصورة ، بل يدعم الانطباع بان هذه العلاقة هي علاقة «حب حقيقي» .

هذه الحاجة الى المساعد الساحر يمكن دراستها في ظل ظروف التجربة المشابهة لما يحدث في عملية التحليل النفسي . ففي الغالب نجد ان الشخص الذي يجري تحليله يكون تعلقا عميقا بالمحلل وترتبط حياته كلها ـ او حياتها كلها ـ وجميع أفعاله وأفكاره ومشاعره بالمحلل . والشخص موضع التحليل تسأله نفسه شعوريا او لاشعوريا : هل سيكون (المحلل) مسرورا بهذا ومستاء من ذاك ، محبذا لهذا مندداً بذاك ؟ في علاقات الحب ، يفيد كون ان الشخص يختار هذا الشخص او ذاك كرفيق في البرهنة على ان هذا الشخص بالذات يُحَب لا لشيء سوى انه «هو» ؛ ولكن في موقف التحليل النفسي لا يصمد هذا الوهم ، فالانواع المختلفة من الاشخاص ينمو عنها المشاعر نفسها نحو الانواع المختلفة من المحللين النفسيين . والعلاقة تكون اشبه بعلاقة الحب ، في الغالب هي مصاحبة برغبات جنسية ؛ ومع هذا فهي جوهريا علاقة بمساعد ساحر مشخص ، وهو دور يكون المحلل النفسي ـ شأنه شأن الاشخاص المعينين ذوي السلطة (الاطباء ، الوزراء ،

المدرسون) ـ معرضا للقيام به بشكل مَرضٍ للشخص الذي يبحث عـــن المساعد الساحر المشخص .

والاسباب التي تجعل شخصا مقيدا بمساعد ساحر هي ـ من ناحيـــة المبدأ ـ الاسباب عينها التي وجدناها كامنة في الدوافع التكافلية : عدم القدرة على الوقوف وحيدا ، والتعبير كاملا عن امكانياته الفردية . وفـــي النزعات المازوكية ـ السادية يفضي هذا العجز الى ميل للتخلص من النفس الفردية عن طريق الاعتماد على مساعد ساحر ـ وفي الشكل الاكثر اعتدالا للتبعية والذي ابحثه الان ، لا يفضي الامر الا الى رغبة في الهداية والحماية. وشدة التعلق بالمساعد الساحرَ هي في تناسب عكسي مع القدرة على التعبير تلقائيا عن امكانيات الانسان العقلية والانفعالية والحسية . بقول آخر ، ان الانسان يأمل في الحصول على كل شيء يتوقعه من الحياة ، مـــن المساعد الساحر بدلا من أفعاله هو . وكلما كانت هذه هي الحال ، زاد ابتعاد مركز الحياة عن الشخص الى المساعد الساحر وتجسيداته . والمسألة لا تعود حينئذ هي كيف يعيش الانسان ، بل كيف يستغله «هو» لكي لا يفقده وكيف يجعله يفعل ما يريد ، بل حتى جعله مسئولا عما يكون الانسان مسئولا عنه.

وفي الحالات الاكثر تطرفا ، تقوم الحياة الكلية للشخص تماما فـــي محاولة استغلاله «هو» ؛ ان الناس تختلف في الوسيلة التي يستخدمونها : فهي بالنسبة لواحد الطاعة ، وهي بالنسبة لثان «الخيرية» وهـــي بالنسبة لثالث المعاناة حيث تعد الوسيلة الرئيسية للاستغلال . فنحن ـاذنـ نرى انه لا يوجد شعور او تفكير او عاطفة غير ملونة على الاقل بالحاجة الـــــى استغلاله «هو» ؛ بقول آخر ، لا يوجد اي فعل نفسي تلقائي او حر حقيقة. هذه التبعية النابعة من والمفضية في الوقت نفسه الى الوقوف في وجـــه التلقائية ، لا تعطي فحسب قدرا معينا من الامان ، بل ينجم عنها ايضـــا شعور بالضعف والتقييد . وبقدر ما تكون هذه هي الحال ، بقدر ما يشعر ايضا الشخص المعتمد على المساعد الساحر ، بالرغم من انه مستعبد «له» لاشعوريا في اغلب الاحيان ، وهو يتمرد ضده «هو» بقدر كبر او نقص . هذا التمرد ضد الشخص نفسه الذي وضع عليه الانسان آمالـــه للامان والسعادة يخلق صراعات جديدة ولا بد من كبتها اذا لم يرد الانســـان ان يفقده «هو» ، غير ان التطاحن المتضمن يهدد دوما الامان المبحوث عنه في العلاقـــة .

فاذا كان المساعد الساحر قد تجسّد في شخص عيني ، فان الاحباط الذي يعقب عندما يخيب أمله فيما توقعه من هذا الشخص ـ ولما كان التوقع توقعا وهميا ، فان اي شخص واقعي سيحبط لا مشاحة ـ بجانب الاستياء الناجم عن كونه مستعبد لذلك الشخص ـ هذا الاحباط سيفضي الى صراعات مستمرة . وأحيانا ما لا تنتهي هذه الصراعات الا بالانفصال الذي يعقبه عادة اختيار موضوع آخر يجري التوقع منه ان يحقق جميع الآمال المرتبطة بالمساعد الساحر . فاذا ثبت ان هذه العلاقة فاشلة ايضا ، فانها قد تتحطم مرة اخرى او قد يقرر الشخص ان هذه هي «الحياة» تماما ويستسلم . ان ما لا يدركه هو ان فشله ليس اساسا نتيجة انه لم يختر الشخص الساحر الحق ، بل هو النتيجة المباشرة من محاولته الحصول من استغلال قوة سحرية ما لا يستطيع ان يحققه الا الفرد عن طريق نشاطه التلقائي .

ان ظاهرة التبعية الطويلة الامد على موضوع خارج الانسان لهي ظاهرة سبق ان رآها فرويد . ولقد فسَّرها على انها استمرار الروابط الجنسية الاساسية المبكرة مع الوالدين طوال الحياة . وكحقيقة واقعة ، لقد أثرت عليه الظاهرة كثيرا حتى انه اكد ان عقدة اوديب هي نواة جميع العصابات (جمع عصاب) ورأى في التغلب الناجح على عقدة أوديب المشكلة الرئيسية للتطور السوي .

ان فرويد برؤيته لعقدة أوديب على انها الظاهرة الرئيسية لعلم النفس قد قام بأهم الاكتشافات في علم النفس . لكنه فشل في تفسيرها السليم . فبالرغم من ان ظاهرة الجاذبية الجنسية بين الوالدين والاطفال توجد بالفعل ، وبالرغم من ان الصراعات الناشئة منها تشكل احيانا جزءا من التطور العصابي ، فانه لا الجاذبية الجنسية ولا الصراعات الناجمة هي الجوهري في تثبيت الاطفال على والديهم . فطالما ان الطفل صغير فمن الطبيعي ان يعتمد على الوالدين ، ولكن هذه التبعية ليس من الضروري ان تتضمن قيدا على تلقائية الطفل . وعلى اية حال ، عندما يبدأ الوالدان وهما يتصرفان على انهما وكيلان للمجتمع في كبت تلقائية الطفل واستقلاله ، فان الطفل النامي يشعر بزيادة عجزه عن الوقوف على قدميه ، ومن ثم يبحث عن المساعد الساحر وغالبا ما يجعل الوالدين تشخصته «هو» . وفيما بعد،

يحول الفرد هذه المشاعر الى شخص آخر ، مثلا ، الى المدرس او الزوج او المحلل النفسي . ومرة اخرى ، ان الحاجة الى التعلق بمثل هذا الرمز للسلطة لا يتسبب عن طريق استمرار الجاذبية الجنسية الاصلية لاحد الوالدين ، بل عن طريق اخماد توسعية الطفل وتلقائيته وعن طريق القلق المترتب .

ان ما نستطيع ان نلاحظه في نواة كل عصاب ، وكذلك في نواة كل تطور سوي ، الصراع من اجل الحرية والاستقلال . وهذا الصراع بالنسبة لعدد كبير من الاشخاص الاسوياء قد ينتهي بتسليم انفسهم الفردية حتى انهم يصبحون هكذا متكيفين ويعدون اسوياء . والشخص العصابي هو الشخص الذي لا يكف عن القتال ضد الخضوع التام ، لكنه في الوقت نفسه يظل مقيدا بشبح المساعد الساحر مهما كان الشكل الذي يتصوره له «هو». وعصابه يفهم دائما على انه محاولة ، وهي محاولة غير ناجحة اساسا ، لحل الصراع بين تلك التبعية الرئيسية والبحث عن الحرية .

٢ ـ التدميرية

لقد ذكرنا من قبل ان النزعات المازوكية ـ السادية يجب تفرقتها وتمييزها عن التدميرية بالرغم من ان النوعين ممتزجان معا . التدميرية مختلفة حيث ان هدفها ليس هو التكافل الايجابي او السلبي بل هدفها استئصال موضوعها . لكنها كامنة ايضا في عدم القدرة على تحمل العجز والعزلة الفرديين . انني استطيع ان اهرب من الشعور بعجزي ازاء العالم الذي هو خارجي بتدميره . وتأكد انه اذا نجحت في ازالته فانني اظل وحيدا ومعزولا ، ولكن عزلتي عزلة محببة لا تسحقني فيها قوى الاشياء المهيمنة الموجودة خارجي . تدمير العالم هو آخر المحاولات واشدها بأسا لانقاذ نفسي من كوني مسحوقا منه . السادية تهدف الى تجسيد الموضوع ، التدميرية تهدف الى ازالته . السادية تميل الى تدعيم الفرد ـ الذرة بالهيمنة على الآخرين ، والتدميرية تميل الى تدعيمه بغيبة اي تهديد من الخارج .

وأي ملاحظ للعلاقات الشخصية في ساحتنا الاجتماعية لا يخطىء في

تأثره بقدر التدميرية الموجودة في كل مكان ، وهي لا تدرك شعوريـا هكذا بقدر ما تبرر بعدة طرق . وكحقيقة قائمة ، لا يوجد شيء لن يستخدم في التبرير العقلي للتدميرية . فيستخدم الحب والواجب والضمير والوطنية كأقنعة لتدمير الآخرين او النفس . وعلى اية حال ، يجب ان نفرق بين نوعين مختلفين من النزعات التدميرية . هناك النزعات التدميرية الناشئة مـن موقف معين ، كرد فعل على هجمات موقعة على حياة الفرد وتكامله او على حياة الآخرين وتكاملهم او على الافكار التي يعتنقها الانسان . هذا النوع من التدميرية هو الملازم الطبيعي والضروري لتأكيد الانسان للحياة .

وعلى اية حال فان التدميرية التي هي هنا موضع بحث ليست هذه العداوة العقلانية ـ كما يمكن ان يسميها الانسان عداوة «رد الفعل» ـ بل السعي الحثيث الدائم داخل الشخص الذي لا ينتظر سوى فرصة للتنفيس. فاذا لم يكن هناك «داع» موضوعي للتعبير عن التدميرية ، فاننا نسمـي الشخص مريضا ذهنيا او عاطفيا (بالرغم من ان الشخص نفسه يقيم عادة نوعا من التبرير العقلي) . وفي معظم الحالات نجد ان الدوافع التدميرية يجري تبريرها بطريقة تجعل عددا من الناس على الاقل او الجماعة الاجتماعية كلها تشترك في التبرير العقلي ومن ثم تجعله يبدو «حقيقيا» لعضو مثل هذه الجماعة . ولكن موضوعات التدميرية اللاعقلانية والدواعي الخاصة لاختيارها ليس لها الا اهمية ثانوية ، فالدوافع التدميرية هي هوى في داخل الشخص ، وهي تنجح دائما في ان تجد موضوعا . فاذا لم يستطـع الاشخاص الآخرون ان يصبحوا موضوع تدميرية الفرد لاي سبب كان ، فان نفسه تصبح بسهولة الموضوع . وعندما يحدث هذا بدرجة ملحوظة ، يكون المرض الجسماني هو في الغالب النتيجة او قد تبذل محاولة للانتحار .

لقد افترضنا ان التدميرية هي هرب من الشعور غير المحتمل بالعجز ، حيث ان هدفها هو محو جميع الموضوعات التي يقارن بها الفرد نفسه . ولكن في ضوء الدور الهائل الذي تلعبه النزعات التدميرية فـي السلوك الانساني ، لا يبدو ان هذا التفسير تفسير كاف ، فالظروف ذاتها ظروف العزلة والعجز مسئولة عن مصدرين آخرين للتدميرية : القلق وانجراف الحياة . بالنسبة لدور القلق لا حاجة الى كثير يقال عنه . ان اي تهديد ضد المصالح الحيوية (المادية والعاطفية) يخلق القلق (١) والميول التدميرية هي

---

١ ـ انظر مناقشة هذه النقطة في كتاب كارن هورني «طرق جديدة في التحليل النفسي» لندن ، ١٩٣٩ .

اشيع رد فعل على مثل هذا القلق . والتهديد يمكن ان يحوّط في موقف معين بأشخاص معينين ، وفي هذه الحالة ، تنشأ التدميرية ضد هؤلاء الاشخاص . والقلق يمكن ان يكون ايضا قلقا دائما ــ وليس من الضروري ان يكون ــ شعوريا ــ نابعا من شعور دائم مماثل بالتعرض للتهديد من جانب العالم الخارجي . هذا النوع من القلق الدائم ينتج من وضع الفرد المعزول والعاجز وهو مصدر آخر لاختزان التدميرية التي تتطور فيه .

وهناك نتيجة اخرى هامة للموقف الرئيسي نفسه هو ما اسميته بانجراف الحياة . ان الفرد المعزول والعاجز تغلق أمامه ابواب تحقيق أمكانياته الحسية والعاطفية والعقلية ، وهو ينقصه الامان الداخلي والتلقائية الشرطان لمثل هذا التحقق. هذا الانغلاق الباطني يتزايد بالمحرمات الحضارية بشأن اللذة والسعادة ، مثل تلك المحرمات التي جرت من خلال الدين والاكثر منها الخاصة بالطبقة الوسطى منذ فترة حركة الاصلاح . واليوم اختفت المحرمات الخارجية ، غير ان الانغلاق الباطني ظل قويا بالرغم من الاستحسان الشعوري للذة الحسية .

هذه المشكلة الخاصة بالعلاقة بين الانجراف للحياة والتدميرية قد مسها فرويد برفق ، ونحن بمناقشتنا لنظريته سنتمكن من التعبير عن بعض الاقتراحات الخاصة بنا .

لقد ادرك فرويد انه اهمل ثقل واهمية الدوافع التدميرية في افتراضه الاصل ان الدافع الجنسي ودافع الحفاظ على الذات هما الدافعان الرئيسيان للسلوك الانساني . ولما آمن بعد ذلك بان الميول التدميرية لا تقل اهمية عن الميول الجنسية ، شرع في افتراض ان هناك نوعين رئيسيين من النزعات في الانسان : نزعة موجهة نحو الحياة وهي متطابقة بشكل او بآخر مع الليبدو الجنسي وغريزة موت هدفها التدمير الخالص للحياة . ولقد افترض ان هذه الغريزة يمكن ان تمتزج بالطاقة الجنسية ومن ثم يمكن توجيهها ضد النفس او ضد الاشياء الكائنة خارج النفس . زيادة على ذلك ، افترض ان غريزة الموت كامنة في الصفة البيولوجية الموروثة في كل الاجهزة الحية ، ومن ثم فهي جزء ضروري غير قابل للتغير من الحياة .

ان فرضية غريزة الموت كافية بقدر ما تدخل في الاعتبار الثقل الكامل

للنزعات التدميرية التي اهملت في نظريات فرويد المبكـرة . لكنها ليست كافية حيث انها تستند الى تفسير بيولوجي لا يدخل في الحسبان بما فيه الكفاية ان قدر التدميرية يتباين تباينا هائلا بين الافراد والجماعــــات الاجتماعية . فلو كانت فرضيات فرويد صحيحة ، لكنا توصلنا الى ان قدر التدميرية اما ضد الآخرين او ضد الفرد ثابت بشكل او بآخر . ولكن ما نلاحظه بالفعل هو بالعكس . فليس ثقل التدميرية بين الافراد في حضارتنا وحده يختلف بقدر كبير ، بل كذلك نجد ان التدميرية ليس لها ثقل متساو بين الجماعات المختلفة . وهكذا ـعلى سبيل المثالـ نجد ان ثقل التدميرية في شخصية اعضاء الطبقة الوسطى الدنيا في اوربا اكبر بكثير بصفة قطعية عما هو عليه بين الطبقة العاملة والطبقات العليا . ولقد عرفتنا الدراسات الانثروبولوجية بشعوب تتميز بقدر كبير بصفة خاصة من التدميرية على حين انها تبين ان شعوبا اخرى تتميز بنقض مماثل للتدميرية سواء على شكل عداوة ضد الآخرين او ضد النفس .

ويبدو ان اية محاولة لفهم جذور التدميرية يجب ان تبدأ بملاحظة هذه الفروق نفسها والشروع في التساؤل عما يمكن ملاحظته منالعوامل المختلفة الاخرى وما اذا كانت هذه العوامل تساهم فـــي الاختلاف بالنسبة لقدر التدميرية .

هذه المشكلة تقدم من الصعوبات ما يتطلب تناولا تفصيليا خاصا بها لا نستطيع ان نبذله هنا . وعلى اية حال ، احب ان اقترح ايـــن يبدو ان الجواب كامن . يبدو ان قدر التدميرية الموجود في الافراد متناسب مع القدر الذي يتقلص عنده توسع الحياة . لا نشير بهذا الى الاحباطات الفردية لهذه الرغبة الغريزية او تلك بل نشير الى انجراف الحياة كلها وانغلاق بـــاب تلقائية النمو والتعبير عن قدرات الانسان الحسية والانفعالية والعقلية . ان للحياة ديناميتها الباطنية الخاصة بها ، انها تميل الى النمو والى ان يجري التعبير عنها والى ان تعاش . ويبدو انه اذا كان هذا الميل ينجرف فـــان الطاقة الموجهة نحو الحياة تقوم بعملية تفكك وتتحول الى طاقة موجهة نحو التدمير . بكلمات اخرى : الدافع للحياة والدافع للعداء ليســـا عاملين مستقلين بل هما في تبعية متداخلة معكوسة . فكلما ازداد الدافع نحـــو الحياة انجرافا ازداد الدافع نحو التدمير قوة ، كلما تحققت الحياة قلّت قوة التدميرية . **التدميرية هي نتاج الحياة الغير معاشة** . ان تلـــك الظروف

الفردية والاجتماعية التي تسهم في كبح الحياة تنتج انفعالا للتدمير يشكل ــاذا جاز لنا القولــ خزانا تتغذى منه الميول العدوانية الخاصة ــ اما ضد الآخرين او ضد النفس .

ولا حاجة الى القول بأهمية لا ادراك الدور الدينامي للتعبيرية الـذي تلعبه في العملية الاجتماعية فحسب ، بل ان الامر مهم ايضا لفهم الظروف النوعية لتجعله يزداد حدة . لقد لاحظنا من قبل العداوة التي تحيط بالطبقة الوسطى في عصر الاصلاح والتي تجد تعبيرا عنها في مفاهيم دينية معينة للبروتستنتانية خاصة في روحها التقشفية وفي الصورة التي رسمها كالفن لإله لا يرحم يبهجه ان يحكم باللعنة الابدية على جانب من البشرية لخطأ لم يرتكبوه . ثم ــكما حدث فيما بعدــ ان عبرت الطبقة الوسطى عن عداوتها المقنعة اساسا بالكرامة الخلقية التي تجد تبريرا للحسد الشديد ضد اولئك الذين لديهم وسائل الاستمتاع بالحياة . وفي الساحة المعاصرة، تعد التدميرية التي لدى الطبقة الوسطى الدنيا عاملا هاما في نشأة النازية التي استجابت لهذه النزعات التدميرية واستخدمتها في المعركة ضـد أعدائها . ان جذور التدميرية في الطبقة الوسطى الدنيا يمكن تبينها بسهولة باعتبارها التدميرية المفترضة في هذه الدراسة : عزلة الفرد وكبح التوسع الفردي ، وهما شيئان تتصف بهما بدرجة كبيرة الطبقة الوسطى الدنيا اكثر مما تتصف بها الطبقتان العليا والدنيا .

٣ ــ تطابق الانسان الآلي

في الميكانيزمات (الاساليب) التي بحثناها، يتغلب الفرد على شعور اللامعنى بالمقارنة مع القوة المهيمنة للعالم الذي خارجه اما عن طريق التنازل عن تكامله الفردي او عن طريق تدمير الآخرين، وذلك حتى يكف العالم عن توجيه التهديد.

والميكانيزمات الاخرى للهروب هي الانسحاب من العالم بدرجة كاملة حتى ان العالم يفقد تهديده (وهي الصورة التي نجدها في بعض الحالات السيكوباتية) (١) ، وتضخم النفس سيكولوجيا لدرجة تجعل العالـم

---

١ ــ انظر هـ. اس. سوليفان ، المرجع المذكور ، ص ٦٨ وما بعدها ، ومقالته «بحث في الشيزوفرينيا» صحيفة الطب العقلي الامريكية ، المجلد التاسع ، العدد ٣ . انظر ايضا فريدا فروم ريتشمان «مشكلات التحول في الشيزوفرينيا» ، دورية التحليل النفسي الربع سنوية ، المجلد الثامن ، العدد ٤ .

الخارجي يصبح صغيرا بالمقارنة . وبالرغم من ان هذه الميكانيزمات للهروب مهمة بالنسبة لعلم النفس الفردي، الا ان لها اهمية ثانوية حضاريا فحسب. لهذا فانني لن ابحثها هنا ، وبدلا من هذا سألتفت الى أسلوب آخر للهروب له اكبر اهمية من الناحية الاجتماعية .

هذا الميكانيزم «الاسلوب» الخاص هو الحل بأننا نجد ان المجتمع الحديث يتكون من غالبيته من الافراد الاسوياء. ولكي نضع الامر بايجاز نقول ان الفرد يكف عن ان يصبح نفسه ؛ انه يعتنق تماما نوع الشخصية المقدم له من جانب النماذج الحضارية ، ولهذا فانه يصبح تماما شأن الآخرين وكما يتوقعون منه ان يكون . ان الهوة بين «الأنا» والعالم تختفي ويختفي معها الخوف الشعوري بالوحدة والعجز . ويمكن مقارنة هذا الميكانيزم بالطريقة التي بها تلون بعض الحيوانات جسمها طلبا للحماية . انها تبدو مماثلة تماما لمحيطها حتى انه يصعب تمييزها . والشخص الذي يتنازل عن نفسه الفردية ويصبح آلة متطابقا مع ملايين الاخرين من الآلات المحيطة به لا يحتاج الى ان يشعر بانه وحيد وقلق بعد هذا . وعلى اية حال فان الثمن الذي يدفعه غال ، انه فقدان نفسه .

ان فرضية ان الطريقة «السوية» لقهر الوحدة هي ان يصبح الانسان آلة تتناقض مع فكرة من اكبر الافكار انتشارا عن الانسان في حضارتنا : من المفروض في غالبيتنا ان يكونوا افرادا احـــرارا في التفكير والشعور والسلوك كما يشاؤون . تأكدوا ان هذا ليس فحسب الرأي العام عـــن موضوع النزعة الفردية الحديثة ، بل ان كل فرد يؤمن ايضا باخلاص انه هو «هو» وأن افكاره ومشاعره ورغباته خاصة به «هو» . ومع هذا ، بالرغم من ان هناك افرادا حقيقيين بيننا ، فان هذا الايمان وهم في معظم الحالات وهو ايمان خطر لهذا حيث انه يغلق الباب في وجه محـــو تلك الظروف المسئولة عن هذه الحالة .

اننا نتناول هنا مشكلة من اهم المشكلات الرئيسية في علم النفس التي نستطيع ان نفتتحها بسرعة بسلسلة من الاسئلة : ما هي النفس ؟ ما هي طبيعة تلك الاعمال التي لا تعطي الا الوهم بأنها أفعال الشخص ؟ ما هـــي التلقائية ؟ ما هو الفعل العقلي الاصلي ؟ وأخيرا ما شأن كل هذا بالحرية ؟ في هذا الفصل سنحاول ان نبين كيف ان المشاعر والافكار يمكن ان تستمد

من الخارج ومع ذلك يمكن ان تعاش على أنها مستمدة من الشخص ، وكيف ان مشاعر الانسان وافكاره يمكن ان تكبت ومن ثم تصبح جزءا من نفسه . وسوف نواصل بحث المشكلات المثارة هنا في الفصل الخاص بمشكلة «الحرية والديمقراطية» .

دعونا نبدأ البحث بتحليل معنى التجربة التي عندما يعبّر عنها بكلمات نقول : «انا اشعر» ، «انا أفكر» ، «انا أريد» . عندما نقول «انا أفكر» يبدو هذا على انه عبارة واضحة لا غموض فيها . والمسألة الوحيدة يبدو انها تقرير ما أفكر انه حق او خطأ وليس ما اذا كنت **انا** ام لا الذي يفكر فيها . ومع هذا ، يبين الموقف التجربي العيني في التو ان الجواب على هذا السؤال ليس بالضرورة ما نفترضه كذلك . دعونا نشهد تجربة تنويم مغناطيسي (١) هنا الشخص «أ» الذي سيضعه المنوم «ب» في حالة نوم مغناطيسي ويوحي له بانه بعد الاستيقاظ من التنويم المغناطيسي سيريد قراءة مخطوطة يعتقد انه قد أحضرها معه وأنه سيبحث عنها ولا يجدها وأنه سيؤمن حينئذ ان شخصا آخر «جـ» قد سرقها وأنه سيغضب غضبا شديدا من «جـ» ويقال له ايضا انه سينسى ان كل هذا ايحاء اوحي به اليه خلال التنويم المغناطيسي . ويجب ان ينضاف ان «جـ» شخص لم يستشعر ازاءه «أ» اطلاقا بأي غضب وحسب الظروف ليس لديه داع يجعله يشعر بالغضب ، ولهذا فانه بالفعل لم يحضر معه اية مخطوطة .

فماذا يحدث ؟ ان «أ» يستيقظ وبعد حديث قصير عن بعض الموضوعات يقول : «ان هذا يذكرني بشيء كتبته في مخطوطتي . وسوف اقرأها لكم» . انه يبحث حوله ولا يجدها ، ثم يستدير الى «جـ» ويوحي بانه قد يكون اخذها ، ولما يزداد اضطرابا واثارة عندما ينفي جـ هذه الفكرة يحدث ان ينفجر غاضبا ويتهم جـ مباشرة بانه سرق المخطوطة . انه يذهب ابعد من هذا ، انه يقدم حججا تساعد على ابراز ان جـ لص . يقول انه سمع من الآخرين ان جـ يحتاج المخطوطة للغاية ، وانه كانت لديه فرصة رائعة للاستيلاء عليها وما الى ذلك . اننا لا نسمعه يتهم جـ فحسب ، بل يقدم

---

١ ــ بالنسبة لمشكلة التنويم المغناطيسي انظر قائمة المنشورات التي أعدها اريكسون في مجلة «الطب العقلي» المجلد ٢ ، العدد ٣ ، ص ٤٧٢ .

«تبريرات» عديدة تجعل اتهامه يبدو مقبولا . (وبطبيعة الحال ليست هذه التبريرات حقيقية وان «أ» لم يفكر اطلاقا فيها من قبل) .

ودعونا نفترض ان شخصا آخر قد دخل الغرفة في هذه اللحظة . انه لن يشك اطلاقا في ان «أ» يقول مـــا يعتقد وما يشعر بـــه . والسؤال الوحيد الذي سيكون في ذهنه هو ما اذا كان هذا الاتهام صحيحا ام لا اي مـــا اذا كانت محتويات تفكير «أ» تتطابق ام لا على الحقائق الواقعية . وعلى اية حال ، فاننا نحن الذين قد شاهدوا العملية كلها منذ البداية لا نعبأ بان نسأل ما اذا كان الاتهام صحيحا . اننا نعرف ان هذه ليست هي المشكلة لاننا متأكدون ان ما يشعر به «أ» وما يعتقد به الان ليس أفكاره ومشاعره هو بل هي عناصر غريبة حشا بها رأسه شخص آخر .

والنتيجة التي يخرج بها الشخص الذي دخل في منتصف التجربة قد تكون احيانا على النحو التالي : «هنا «أ» الذي يدل بوضوح انه هو الذي لديه كل هذه الافكار . انه الشخص الذي يعرف على افضل ما يكون ما يعتقد ولا يوجد برهان عما يشعر به أفضل من عبارته . وهناك الاشخاص الآخرون الذين يقولون ان افكاره قد فُرضت عليه وهي عناصر غريبة جاءت من الخارج . بكل نزاهة لا استطيع ان أقرر من المصيب ، قد يكون اي منهم مخطئا . وربما ، لما كان هناك اثنان ضد واحد ، فان الفرصة الاكبر ان الاغلبية على حق» . وعلى اية حال ، نحن الذين شاهدوا التجربة كلها ، لن يتولانا الشك وكذلك القادم اذا حضر تجارب تنويمية اخرى . انه حينئذ سيرى ان هذا النوع من التجارب يمكن تكراره آلاف المرات مع اشخاص آخرين وبمضامين مختلفة . ان المنوم المغناطيسي يمكن ان يوحي بـــــان البطاطس النيء هو كمثرى لذيذة ، والشخص المنوَّم سيأكل البطاطس بكل الشغف الذي يأكل به الكمثرى ــ او ان الشخص المنوَّم لا يستطيع ان يرى اي شيء ، ويكون اعمى . او مرة أخرى ، انه يعتقد بان العالم مسطـــح وليس مستديرا ، وسوف يتجادل بعنف ان العالم مسطح .

فعلى ماذا تبرهن التجربة التنويمية المغناطيسية وخاصة تجربة ما بعد التنويم ؟ انها تبرهن على انه يمكن ان تكون لدينا افكار ومشاعر ورغبات بل وأحاسيس حية نشعر ذاتيا انها احاسيسنا ومع هذا بالرغم من اننا نعيش هذه الافكار والمشاعر فانها قد وضعت فينا من الخارج ، وهي غريبة

اساسا ، وليست هي ما نفكر فيه ونشعر الى آخر كل ذلك .

فماذا تبين تجربة التنويم الخاصة التي بدأنا بها ؟ ١ــ الشخص **يرغب** شيئا الا وهو قراءة مخطوطته ، ٢ــ **يفكر** في شيء الا وهو ان ج قد اخذ المخطوطة ، و٣ــ انه **يشعر** بشيء الا وهو الغضب ضد ج ولقد رأينا ان كل هذه الافعال الذهنية الثلاثة ــ دافع ارادته ، تفكيره ، شعوره ــ ليست خاصة به بمعنى كونها نتيجة نشاطه الذهني الخاص ، وانها لم تصدر منه بل وُضِعَت فيه من الخارج وانه يستشعرها ذاتيا كما **لو** كانت منه هو . وهو يعبر عن عدد من الافكار لم توضع فيه خلال التنويم المغناطيسي وهي تلك «التعلات» التي «يشرح» بها افتراضه ان ج قد سرق المخطوطة . ولكن هذه الافكار مع هذا هي افكاره وان كان بشكل صوري فقط . وبالرغم من انها تبدو وهي تفسر الشك فاننا نعرف ان الشك كان هناك اولا وأن الافكار المصطبغة بالتعلات لم تخترع الا لجعل الشعور مقبولا ، انها ليست مفسرة حقا ، بل هي تأتي **خارج ما هو بعدي** .

لقد بدأنا بالتجربة الخاصة بالتنويم المغناطيسي لانها تبين بطريقة لا تحتمل الخطأ انه بالرغم من ان الانسان قد يكون مقتنعا بتلقائية أفعالــه الذهنية فانها تنتج بالفعل من تأثير شخص آخر غير النفس في ظل ظروف موقف خاص . وعلى اية حال ، لا توجد الظاهرة فحسب في موقف التنويم المغناطيسي . ان حقيقة ان محتويات فكرنا وشعورنا وارادتنا مشتقة من الخارج وليست اصيلة توجد الى حد ما حتى انها تعطي انطباعا بان شبه الافعال تلك هي القاعدة على حين ان الافعال الذهنية الاصيلة والعميقة هي الاستثناء .

ان الطابع المزيف الذي يمكن ان ينتحله **التفكير** معروف على نحو افضل عن الظاهرة نفسها في مجال الارادة والشعور . ولهذا يفضل ان نبــدأ بمناقشة الاختلاف بين التفكير الاصيل والتفكير الزائف . فلنفترض اننا على جزيرة حيث يوجد صيادون ومصطافون من المدينة . ونحن نريد ان نعرف اي طقس نحن نتوقعه ونسأل صيادا ومصطافين اثنين ممن نعرف انهم استمعوا جميعا للنشرة الجوية في الاذاعة . ان الصياد بخبرته الطويلة وعنايته بمشكلة الطقس سيبدأ التفكير مفترضا انه لم يعول على عقله بعد قبل ان نسأله . وهو بمعرفته باتجاه الريح والحرارة والضغط وما تعنيه

هذه الامور بالنسبة للتنبؤ بالطقس فانه سيزن العوامل المختلفة حسب دلالتها ويصل الى حكم محدد بشكل تقريبي . ومن المحتمل ان يتذكر النشرة الجوية ويأخذ عنها تدعيما لرأيه او نقضا له ، فاذا كان الامر متناقضا فقد يكون حريصا من الناحية العملية على وزن دواعي رأيه ، ولكن ـ وهذه هي النقطة الجوهرية ـ ان رأيه **هو** ، نتيجة تفكيره **هو** ، هو ما يخبرنا به .

اما اول المصطافين فهو رجل يعرف عندما يسأل عن رأيه انه لا يفهم كثيرا في الطقس كما انه لا يشعر بأي دافع اضطراري يدفعه الى فهم اي شيء عنه . وكل ما يجيب به : «لا استطيع ان أحكم . كل ما أعرفه ان النشرة الجوية تقول كذا وكذا» اما الرجل الآخر الذي سألناه فهو من نوع مختلف . انه يعتقد انه يعرف قدرا كبيرا عن الطقس بالرغم من انه لا يعرف بالفعل سوى القليل عنه . انه شخص من النوع الذي يشعر بأنه يجب ان يكون قادرا على الجواب على اي سؤال . انه يفكر دقيقة ثم يقول لنا رأيه «هو» والذي هو في الواقع متطابق مع النشرة الجوية المذاعة . ونحن نسأله اسباب رأيه هذا وهو يقول لنا انه حسب اتجاه الريح والحرارة وما الى ذلك توصل الى نتيجته .

ان سلوك هذا الرجل كما يتبدى من الخارج مثل سلوك الصياد . ومع هذا ، اذا نحن حللناه بتعمق اشد فانه سيظهر انه سمع النشرة الجوية من الراديو وانه توقعه . وعلى اية حال ، انه وهو شاعر بأنه مضطر ان يقول رايه **الخاص** ينسى انه بكل بساطة انه يردد رأي سلطة شخص آخر ويعتقد ان هذا الرأي هو رأي وصل اليه من خلال تفكيره . انه يتصور ان المبررات التي يقدمها لنا تسبق رأيه ، ولكننا اذا فحصنا هذه المبررات سنرى انها كان يمكن ان تفضي به الى اي راي عن الطقس لو لم يكن قد كوّن رأيا من قبل . انها ليست بالفعل سوى مبررات زائفة تؤدي وظيفة ان تجعل رأيه يبدو نتاج تفكيره . وهو لديه وهم التوصل الى رأي من عنده ، لكنه في الواقع قد استعار رأي سلطة دون ان يدري العملية . وقد يكون انه على صواب بالنسبة للطقس والصياد على خطأ ، ولكن في هذه الحالة سيكون رأيه «هو» الصواب بالرغم من ان الصياد قد يكون مخطئا بالفعل في رأيه «هو الخاص» .

ويمكن ملاحظة الظاهرة نفسها اذا نحن درسنا آراء الناس بخصوص

موضوعات معينة ، السياسة مثلا . اسأل اي قارىء متوسط يقرأ الصحف عما يعتقده بالنسبة لمشكلة سياسية ما . انه سيعطيك قدرا اكثر او اقل مما قد قرأ غير انه سيقوله لك باعتباره رأيه «هو» ، ومع هذا – وهذه هي النقطة الجوهرية – انه يؤمن بان ما يقوله هو نتيجة تفكيره. فاذا كان يعيش في جماعة صغيرة حيث تنحدر الآراء السياسية من اب الى ابنه ، فان رأيه «هو» قد يُحكَم عليه بأبعد مما هو عليه في لحظة ايمان من جانب سلطة هي سلطة اب صارم . وقد يكون رأي قارىء آخر نتيجة لحظة حيرة ، الخوف من الا يكون متطابقا ، ومن ثم فان «التفكير» هو مقدمة وليس نتيجة ترابط طبيعي للخبرة والرغبة والمعرفة . والظاهرة نفسها نجدها في الاحكام الجمالية . فالشخص المتوسط الذي يذهب الى المتحف ويتطلع فيه الى لوحة لرسام شهير –ولنقل رمبرانت– يحكم بأنها جميلة وذات تأثير . فاذا نحن حللنا حكمه نجد انه ليست عنده اية استجابة باطنية خاصة للصورة ولكنه يعتقد انها جميلة لانه يعرف ان المفروض ان يعتقد بأنها جميلة . والظاهرة نفسها واضحة بالنسبة لاحكام الناس عن الموسيقى وكذلك بالنسبة لفعل الادراك الحسي نفسه . فكثير من الناس يتطلعون الى منظر شهير فيقدمون الصور نفسها التي شاهدوها عدة مرات – في بطاقات المعايدة مثلا – وبينما يعتقدون «انهم» يرون المنظر تكون امام أعينهم تلك الصور ، او في معايشة حادثة حدثت اثناء وجودهم، انهم يرون او يسمعون الموقف في اطار تقرير الصحيفة الذي يتوقعونه . وكحقيقة واقعة ، ان التجربة التي لدى الناس العديدين ، قل التمثيل الفني او الاجتماع السياسي الذي حضروه ، لا يصبح حقيقيا بالنسبة لهم الا بعد ان يقراوا عنه في الصحف .

ان قمع التفكير النقدي عادة ما يبدأ مبكرا . فمثلا الطفلة التي في سن الخامسة قد تدرك عدم اخلاص أمها سواء بادراكها الدقيق انه بينما تتحدث الام دائما عن الحب والصداقة فانها بالفعل باردة وانانية او بطريقة اشد خشونة بملاحظة ان امها تقضي وقتا مع شخص آخر وفي الوقت نفسه تؤكد دائما معاييرها الخلقية المرتفعة . ان شعورها بالعدالة والحق يتأذى ، ومع هذا لما كانت معتمدة على الام التي لن تسمح بأي نوع من النقد والتي لديها اب ضعيف –مثلا– لا تستطيع ان تعتمد عليه ، فان الطفلة مرغمة على قهر وكبت بصيرتها النقدية . وسرعان ما لا تعود ترى عدم أمانة او عدم اخلاص

امها . انها ستفقد القدرة على التفكير نقديا نظرا لانه يبدو ان الاحتفاظ به حيا امر خطر وداع لليأس . ومن جهة اخرى ، تتأثر البنت بأنمـــوذج ضرورة الاعتقاد بان امها مخلصة ورقيقة وأن زواج الوالدين زواج سعيد وستكون مستعدة لتقبل هذه الفكرة كما لو كانت فكرتها .

في كل هذه الامثلة عن التفكير الزائف ، تكون المسألة هي ما اذا كان الفكر هو نتاج تفكير الانسان الى نتيجة نشاطه هو ، ليست المسألة ما اذا كانت محتويات التفكير صحيحة ام لا . وكما اقترح من قبل في حالة الصياد الذي يتنبأ بالجو ، قد تكون افكاره «هو» خاطئة ، والذي كل ما يفعله ان يكرر الفكرة التي وُضِعَت داخله على صواب . والتفكير الزائف قد يكون تفكيرا منطقيا وعقليا كاملا . فطابع هذا التفكير المزيف ليس من الضروري ان يبدو محتويا على عناصر لاعقلانية . ويمكن دراسة هذا في التبريرات التي تميل الى شرح سلوك ما او شعور ما على اسس عقلانية وواقعية بالرغم من انه يتحدد بالفعل بعوامل لاعقلانية وذاتية . وقد يكون التبرير متناقضا مع الحقائق او مع قواعد التفكير المنطقي ، ولكنه كثيرا ما يكون منطقيـــا وعقلانيا في ذاته ، اذن فان لاعقلانيته لا تكمن الا في انه ليس هو الدافع الحقيقي للفعل الذي يتظاهر بانه سبَّبه .

مثال على التبرير اللاعقلاني نجده في نكتة شهيرة . ان شخصا اقترض جرة زجاجية من جار وقد كسرها وعندما طلب منه ان يعيدها قال : «اولا لقد أعدتها لك من قبل ، ثانيا انني لم اقترضها منك اطلاقا ، ثالثا لقد كانت محطمة عندما اعطيتني اياها» . ان لدينا هنا مثالا على التبرير «اللاعقلاني» عندما يجد شخص ما ، «أ» ، نفسه في موقف العجز الاقتصادي فيطلب من قريب ، هو ، ب ، ان يعيره بعض المال ، فيرفض ب ويقول انه يفعل هذا لانه باقراضه النقود انما يساعد «أ» على ان يكون لامسئولا وان يكون معتمدا على الاخرين . والآن ، قد يكون هذا الاستدلال قويا ، وبالرغم من انه يعتقد انه مدفوع باهتمامه برفاهية «أ» الا انه بالفعل مدفوع ببخله هو .

لهذا فنحن لا نستطيع ان نعرف ما اذا كنا نتعامل مع تبرير بمجـــرد تحديد منطقية عبارة الشخص على هذا النحو ، ولهذا فعلينا ايضا ان ندخل في الحسبان الدوافع السيكولوجية العاملة في الشخص . ليست النقطة

الحاسمة هي **ما** يجري التفكير فيه بل **كيف** يجري التفكير فيه . ان التفكير الناتج عن التفكر الفعال هو دائما تفكير جديد وأصيل، اصيل ليس بالضرورة بمعنى ان الآخرين لم يفكروا فيه من قبل ، بل دائما بمعنى ان الشخص الذي يفكر قد استخدم التفكير كأداة لاكتشاف شيء جديد في العالم الخارجي او في داخل نفسه . والتبريرات تنقصها — في الاساس — هذه الصفة الخاصة بالاكتشاف وكشف النقاب ، كل ما هنالك انها تتطابق مع التحامل الانفعالي الموجود داخل الانسان . العقلنة ليست أداة لاختراق الواقع بل هي محاولة لايجاد تناغم بين رغبات الانسان والواقع الموجود .

وعلى الانسان بالنسبة للشعور كما هو الحال بالنسبة للتفكر ان يميز بين الشعور الاصيل الذي يصدر داخلنا والشعور المزيف الذي هو ليس حقا شعورنا بالرغم من اننا نعتقد انه كذلك . ولنختر مثلا من الحياة اليومية يكون نمطيا للطابع الزائف لمشاعرنا في علاقتنا مع الآخرين . اننا نلاحظ شخصا يحضر حفلة . انه مرح وهو يضحك ويدخل في حوار ودود ويبدو في كل شيء سعيدا او راضيا تماما . وعندما يرحل ترتسم على شفتيه ابتسامة ودودة بينما يتحدث عن مقدار ما استمتع به في الامسية . وينغلق الباب وراءه — وهذه هي اللحظة التي عندما نلاحظه بعناية. ان تغيرا مفاجئا يلاحظ في وجهه . لقد اختفت الابتسامة ، بالطبع هذا متوقع حيث انه الان وحيد وما من احد او شيء موجود يدفعه الى الابتسام . لكن التغير الذي اتحدث عنه اكثر من مجرد اختفاء الابتسامة . يرتسم على وجهه تعبير بالحزن العميق يكاد يكون يأسا . وقد لا يدوم هذا التعبير سوى ثوان قليلة، ثم يكتسي الوجه بقناع التعبير مرة اخرى ، ان الرجل يركب سيارته ويفكر في الامسية ويتساءل عما اذا كان لديه شعور طيب ام لا ، ويشعر بانه استمتع . ولكن هل كان «هو» سعيدا ومرحا اثناء الحفلة ؟ هل التعبير القصير بالحزن واليأس الذي لاحظناه في وجهه ليس الا رد فعل وقتي ليست له اية دلالة ؟ يكاد يكون من المستحيل ان نقرر الامر بدون معرفة المزيد عن هذا الشخص . وعلى اية حال هناك حادثة قد تزودنا بمفتاح لفهم المقصود بمرحه .

في تلك الليلة يحلم بانه عاد الى الجيش في الحرب . لقد تلقى اوامر بان يقتحم الخطوط الى مقر العدو . انه يرتدي حلة ضابط تبدو انها حلة

المانية ، وفجأة يجد نفسه بين جماعة من الضباط الالمان . وهو يندهش ان مقر العدو مريح لهذه الدرجة وأن كل شخص ودود ازاءه ، لكنه يزداد رعبا انهم سوف يكتشفون انه جاسوس . ويقترب منه واحد من الضباط الصغار يشعر نحوه بمحبة خاصة ويقول له : «انا اعرف من انت . ليس أمامك سوى طريق واحد للهرب . ابدأ في القاء النكت واضحك واجعلهم يضحكون كثيرا حتى تحولهم بنكتك من الانتباه لك»وهو شاكر لهذه النصيحةويبدأ في تأليفالنكت لاضحاكهم. ويحدث انتنكيته يزداد لدرجةان الضباط الآخرين تنتابهم الشكوك وكلما ازداد شكهمزاد افتعاله للتنكيت. واخيرا يملؤه شعور بالرعبانه لم يعد يستطيعان يتحملالبقاء، فيقفز فجأةمن كرسيهوالكل يجري خلفه. ثم يتغير المنظر، انهجالس فيسيارة عامةتتوقف تماما امام منزله. أنه يرتدي سترة عمل ويكون لديه شعور بالراحة لفكرة ان الحرب قد انتهت .

فلنفترض اننا في وضع يجعلنا نسأله في اليوم التالي عما حدث له فيما يتعلق بالعناصر الفردية لحلمه . ونحن لا نسجل هنا سوى تداعيات قليلة لها دلالة خاصة لفهم النقطة الرئيسية التي نحن مهتمون بها . ان الزي الإلماني يذكره بانه كان هناك مدعوا في الحفلة في الامسية السابقة كـــان يتحدث بلكنة المانية . وهو يتذكر انه تضايق من هذا الرجل لانه لم يوجه اليه الكثير من الانتباه ، بالرغم من انه (صاحب الحلم) قد ابتعد عن طريقه لكي يكون لديه شعور طيب . وبينما هو يتسكع بهذه الافكار يتذكر انه حدث للحظة في الحفلة ان تولاه شعور بان هذا الرجل ذا اللكنة الالمانية قد سخر منه حقا وابتسم مستهزئا لعبارة قالها : ولما اخذ يتفكر في الغرفة المريحة حيث يوجد مقر العدو ، خطر له انها تشبه الغرفة التي كان قد جلس فيها خلال الحفلة في الليلة الماضية ، لكن النوافذ تشبه نوافذ غرفة كان قـــد فشل فيها في الامتحان . ولما اندهش لهذا التداعي ، استمر في تذكره انه قبل الذهاب الى الحفلة كان مهتما بالانطباع الذي سوف يحدثه من ناحية لان احد المدعوين اخ لفتاة يريد ان يجذب اهتمامها ، ومن ناحية أخرى لان المضيف له تأثير كبير على صاحب رتبة عالية يعول على رأيه بالنسبة لنجاحه في الوظيفة . ولما تحدث عنصاحب الرتبة العالية هذا ابدى مقدار كراهيته له ومقدار المذلة التي يشعر بها لاضطراره الى اظهار الود له وانه شعر ببعض الكراهية ايضا لمضيفه بالرغم من انه لم يكن يدري هذا على الاطلاق . وهناك تداع آخر انه روى حادثة فكهة عن رجل أصلع ثم تدارك نفسه قليلا كي لا يغضب مضيفه الذي تصادف انه أصلع تماما . ويلفت نظره كأمر غريب

مسألة السيارة العامة حيث انه لم تكن هناك اية مطاردات . وبينما يتحدث عن هذا ، يتذكر السيارة العامة التي كان يركبها صغيرا في طريقه الى المدرسة ، وتخطر له تفصيلة اكثر الا وهي انه قد شغل محل سائق السيارة العامة وتفكر ان سواقة السيارة العامة ـ لدهشته ـ لا تختلف كثيرا عن سواقة اية سيارة . ومن الواضح ان السيارة العامة تقوم مقام سيارته التي رجع بها الى المنزل ، وان عودته الى البيت ذكرته بعودته من المدرسة .

بالنسبة لاي انسان معتاد على فهم معنى الاحلام ، فان محتوى الحلم والتداعيات المصاحبة له ستكون قد اتضحت بالرغم من ان جانبا واحدا فحسب من التداعيات هو الذي ذكر ولم يذكر من الناحية العملية اي شيء عن تكوين الشخصية والوضع الماضي والحالي للرجل . ان الحلم يكشف ما كان عليه شعوره الحقيقي في حفلة الليلة الماضية . لقد كان قلقا خائفا من الفشل من ترك الاثر الذي يريد ان يحدثه ، وكان غاضبا بالنسبة لعدد من الاشخاص شعر بانهم سخفاء غير جديرين بالحب بما فيه الكفاية . ان الحلم يبين ان مرحه كان وسيلة لاخفاء قلقه وغضبه ، وفي الوقت نفسه يهدّىء اولئك الذين غضب منهم . ان كل مرحه قناع ، انه لم ينبع منه ، بل غطى ما شعر به «هو» حقا : الخوف والغضب . وكل هذا جعل موقفه الكلي مزعزعا حتى انه شعر بانه اشبه بجاسوس في معسكر اعداء قد يكتشفونه في اية لحظة . والتعبير المعلل عن الحزن واليأس الذي رأيناه مرتسما وهو يغادر الحفلة يجد الان تأكيده وتفسيره كذلك : في تلك اللحظة عبر وجهه عما شعر به «هو» حقا بالرغم من انه كان شيئا لم يكن يدرك «هو» انه يشعر به حقا . وفي الحلم ، وَصف الشعور بطريقة دراميـة وواضحة بالرغم من انه لم يشر جهرة الى الناس الذين كانت تتجه اليهم مشاعره .

هذا الرجل ليس عصابيا وليس تحت تعويذة التنويم المغناطيسي ، هو بالاحرى فرد سويّ لديه نفس القلق والحاجة الى استحسانه كما هو معتاد في الانسان الحديث . انه لم يكن يدري حقيقة ان مرحه لم يكن شعوره «هو» حيث انه تعوّد على ان يشعر بما هو مفروض فيه ان يشعر به في موقف معين حتى انه سيكون استثناء اكثر منه قاعدة ان يدرك وجود اي شيء «غريب» في الامر .

وما يصدق على التفكير والشعور يصدق على الارادة . ان معظم الناس مقتنعون بانه طالما انهم ليسوا مضطرين صراحة الى عمل شيء بسبب قوة خارجية ، فان قراراتهم هي قراراتهم وانهم اذا ارادوا شيئا فانهم هم الذين يريدونه . ولكن هذا هو احد الاوهام الكبرى التي لدينا عن انفسنا . ان عددا كبيرا من قراراتنا ليست حقا قراراتنا ، بل أوحى بها لنا من الخارج، لقد نجحنا في اقناع انفسنا بأننا نحن الذين نصنع القرار بينما نحن في الحقيقة نتطابق مع توقعات الآخرين مساقين بالخوف من العزلة وبتهديدات مباشرة اكثر ازاء حياتنا وحريتنا وراحتنا .

عندما يَسأل الاطفال ما اذا كانوا يحبون الذهاب الى المدرسة كل يوم ويكون جوابهم «بالطبع نحب هذا» هل الجواب صادق ؟ في حالات عديدة بالطبع لا . قد يريد الطفل ان يذهب الي المدرسة مرارا ، لكن يحدث كثيرا انه يفضل ان يلعب او يفعل اي شيء آخر بدلا من الذهاب الى المدرسة . فاذا شعر «اريد ان اذهب الى المدرسة كل يوم» فانه قد يكبت استياءه عن انتظام العمل المدرسي . انه يشعر بان المتوقع منه ان يرغب في الذهاب الى المدرسة كل يوم ، هذا الضغط من القوة بدرجة كافية لكبت شعوره بانه يذهب في الاغلب لا لشيء سوى ان عليه ان يفعل هذا . وقد يشعر الطفل بسعادة اكبر اذا استطاع ان يدرك انه يريد ان يذهب احيانا وانه احيانا لا يذهب الا لان عليه ان يذهب . ومع هذا فان ضغط الشعور بالواجب كبير لدرجة ان يبث فيه الشعور بانه «هو» الذي يريد المفروض فيه ان يريده .

ومن الفروض العامة ان معظم الناس يتزوجون باختيارهم . بالتأكيد هناك حالات من الناس يتزوجون شعوريا على اساس شعور الواجب او الالزام . وهناك حالات فيها يتزوج الرجل لانه يريد «هو» فعلا ان يتزوج. لكن هناك ايضا حالات ليست قليلة فيها يعتقد الرجل (او المرأة) شعوريا انه **يريد** ان يتزوج شخصا بعينه بينما هو بالفعل واقع في احبولة سلسلة من الاحداث تفضي به الى الزواج وانها تغلق في وجهه كل باب للهرب . وطوال الاشهر المؤدية الى زواجه يكون مقتنعا بحزم بأنه «هو» يريد الزواج، وان المحتوى الاولي او اللاحق ان الامر قد لا يكون كذلك هو انه فـي يوم زواجه يهب مذعورا ويشعر بدافع يدفعه للهرب . فاذا كان «عاقلا» فان هذا الشعور لا يدوم الا دقائق معدودة ، ويرد على سؤال عما اذا كان عزمه

ان يتزوج باقتناع الواثق انه لكذلك .

ونستطيع ان نستمر في ضرب مزيد من الامثلة من الحياة اليومية التي يبدو فيها ان الناس يتخذون القرارات ويريدون الاشياء لكنهم في الحقيقة يتبعون الضغط الباطني او الخارجي بان «تكون لديهم» الرغبة في الشيء الذي سيفعلونه . وكحقيقة واقعة ، ان الانسان وهو يراقب ظاهرة القرارات الانسانية يندهش بمدى ما يخطىء فيه الناس عندما يتخذون كقرارات لهم «هم» ما هو في الواقع خضوع لمعتقد او واجب او ضغط بسيط . ويكاد يبدو ان القرار «الاصيل» هو ظاهرة نادرة نسبيا في مجتمع يفترض فيه ان يجعل من القرار الفردي حجر الزاوية في وجوده .

واحب ان اضيف مثلا مفصلا عن حالة ارادة زائفة يمكن ملاحظتها كثيرا في تحليل الناس الذين ليست عندهم اية أعراض عصابية . وسبب يدفعني الى هذا هو انه بالرغم من ان هذه الحالة الفردية ليس لها شأن كبير بالمسائل الحضارية العريضة التي نهتم بها في هذا الكتاب فانها تعطي القارىء الذي على غير الفة بعملية القوى اللاشعورية فرصة اضافية ليتعرف على هذه الظاهرة . زيادة على ذلك ، يؤكد هذا المثل نقطة بالرغم من انها وردت ضمنا من قبل يجب ابرازها صراحة : علاقة الكبت بمشكلة الافعال الزائفة . وبالرغم من ان الانسان ينظر الى الكبت من وجهة نظر عملية القوى المكبوتة في السلوك العصابي والاحلام وما الى ذلك ، فانه يبدو من المهم ان نؤكد ان كل كبت يستأصل أجزاء من نفس الانسان الحقيقية ويفرض بديلا من الشعور الزائف لمن هو مصاب بالكبت .

ان الحالة التي اريد ان أعرضها الان هي حالة طالب طب في الثانية والعشرين من عمره . انه مهتم بعمله ويتصرف مع الناس بشكل طبيعي تماما . انه ليس بصفة خاصة تعسا بالرغم من انه يشعر كثيرا بانه متعب نوعا ما وانه ليست لديه رغبة خاصة في الحياة . والسبب الذي دفعه الى الرغبة في ان يجرى له تحليل نفسي سبب نظري حيث انه يريد ان يصبح طبيبا عقليا . وشكواه الوحيدة هي نوع من انسداد الطريق في وجه عمله الطبي . فكثيرا ما لا يستطيع ان يتذكر الاشياء التي قراها ، ويصبح ملولا جدا اثناء المحاضرات ويظهر نتائج ضعيفة نسبيا في الامتحانات . وهو محير

لهذا حيث انه يتمتع في الموضوعات الاخرى بذاكرة ممتازة . وهو ليس لديه شك في انه يريد ان يدرس الطب ، ولكن تنتابه احيانا شكوك قوية عما اذا كانت لديه القدرة على هذا .

وبعد عدة اسابيع من التحليل روى حلما راى نفسه فيه في الطابق الاعلى في ناطحة سحاب قد بناها وهو يتطلع الى الابنية الاخرى ولديه شعور خفيف بالفخار . وفجأة تنهار ناطحة السحاب ، ويجد نفسه مدفونا تحت الركام . وهو يعرف بالجهود التي تبذل لازالة الانقاض لتحريره وهو يستطيع ان يسمع شخصا ما يقول انه جُرح جرحا بالغــا وان الطبيب سيأتي في التو . ولكن عليه ان ينتظر ما يبدو انه طول لا ينتهي من الوقت قبل ان يصل الطبيب . وعندما يصل الطبيب يكتشف انه نسي ان يحضر الآلات ومن ثم لا يستطيع ان يفعل شيئا لمساعدته . فيتصاعد في داخله غضب عنيف ضد الطبيب وفجأة يجد نفسه منتصبا وهو يدرك انه لم يصب بأي اذى على الاطلاق . انه يسخر من الطبيب ، وفي هذه اللحظة يستيقظ .

انه ليست لديه تداعيات عديدة فيما يخص الحكم ، لكن هذه التداعيات من اهمها : فعندما فكر في ناطحة السحاب التي بناها ذكر بطريقة عرضية مقدار اهتمامه الدائم بالمعمار . فعندما كان طفلا ، كانت تمضية الوقت عنده قائمة ولمدة عدة سنوات في اللعب بطوب البناء وعندما بلغ السابعة عشرة فكر في ان يصبح مهندسا . وعندما ذكر هذا لوالــده اجاب الاب بطريقة ودودة انه حر بالطبع في اختيار مهنته ، لكنه (الاب) متأكد ان الفكرة من متخلفات رغباته الطفلية وانه يفضل بالفعل دراسة الطب . فاعتقد الابن ان اباه على حق ومن ساعتها لم يذكر المشكلة لوالده مرة اخرى ، بل شرع في دراسة الطب بالطبع . وان تداعياته بالنسبة لتأخر الطبيب ونسيانه آلاته كانت بالاحرى ضبابية وغير واضحة . وعلى اية حال ، وهو يتحدث عن هذا الجانب من الحلم خطر له ان ساعة تحليله قد تغيرت من موعدها المنتظم وانه بينما وافق على التغيير دون اعتراض فانه شعر بالفعل بالغضب. وهو يستطيع ان يشعر بغضبه يتصاعد الان وهو يتحدث . انه يتهم المحلل بانه متعسف ويقول : «حسنا ، فوق كل شيء ، انني لا استطيع ان أفعلَ ما أريد بأية حال من الاحوال» . انه مندهش تماما لغضبه ولهذه العبارة ، لانه لم يشعر اطلاقا بأي موقف معاد ضد المحلل او العمل التحليلي النفسي.

وبعد هذا بمدة كان هناك حلم آخر لم يتذكر منه سوى جزء بسيط : ان اباه قد جُرح في حادث سيارة . وهو نفسه طبيب والمفروض فيه ان يعتني بأبيه . وبينما هو يحاول فحصه شعر تماما بانه مشلول وأنه غير قادر على عمل شيء . فيذعر للغاية ويستيقظ .

وهو يذكر عرضا في تداعياته انه في السنوات القليلة الماضية كانت تنتابه افكار ان اباه قد يموت فجأة وقد أرعبته هذه الافكار . واحيانا ما فكر حتى في الضيعة التي قد تصبح له وما سيفعله بالمال . ولم يشتط كثيرا في هذه الشطحات حيث كبحها بمجرد ظهورها . وعندما قارن هذا الحلم بالحلم السابق خطر له ان الطبيب في كلا الحالين عاجز عن تقديم اي مساعـــدة فعالة . وأدرك بوضوح أشد عن ذي قبل انه يشعر بانه لن تكون منه اية فائدة كطبيب . وعندما أشير له انه كان في الحلم الاول شعور محـــدد بالغضب والسخرية لعجز الطبيب ، تذكر انه كثيرا ما كان يحدث عندما يسمع او يقرأ عن حالات كان فيها الطبيب عاجزا عن تقديم المساعدة للمريض ان يتولاه شعور معين بالانتصار والفخار مما لـم يكن يدري به في ذلك الوقت .

وخلال التحليل المضطرد تكشفت مواد اخرى مما كان مكبوتا . لقـد اكتشف لدهشته شعورا قويا بالغضب ضد ابيه وزيادة على ذلك اكتشف ان شعوره بالعجز كطبيب هو جزء من شعور أشد عمومية بالعجز يحيط به طوال حياته . وبالرغم من انه على السطح قد ظن انه نظم حياته وفق خططه فانه يستطيع ان يشعر الان بانه كان غارقا للغاية في احساس الاستسلام. لقد أدرك انه كان مقتنعا بأنه لا يستطيع ان يفعل ما يريد، بل عليه ان يتطابق مع ما هو متوقع منه . وهو يتبين اكثر واكثر انه لم يرد حقا ان يصبـــح طبيبا وأن الاشياء التي أثرت فيه كنقص في القدرة لم تكن سوى تعبير عن المقاومة السلبية .

هذه الحالة هي مثال نمطي عن التعبير عن رغبات الشخص الحقيقية واعتناق توقعات الآخرين بطريقة تبدو كما لو كانت هي رغباته هو . وقد نقول ان الرغبة الاصلية قد حلت محلها رغبة زائفة .

هذا الاحلال لافعال زائفة محل الافعال الاصلية للتفكير والشعور والارادة يفضي الى احلال نفس زائفة محل النفس الاصلية . ان النفس الاصلية هي النفس التي هي أصل النشاطات الذهنية . وليست النفس الزائفة سوى وكيل يمثل بالفعل دور شخص مفروض فيه ان يلعب ولكنه يفعل هـــذا باسم النفس . ومن الحق ان في استطاعة الشخص ان يلعب عدة ادوار ويكون مقتنعا من الناحية الذاتية انه هو «هو» في كل دور . وبالفعل ، انه في كل هذه الادوار ما يعتقد انه متوقع منه لعدد كبير من الناس ان لم يكن لمعظمهم وان النفس الاصلية تخنقها النفس الزائفة . وأحيانا ، فـــي حلم ، في شطحات ، او عندما يسكر الشخص ، قد يظهر جانب من النفس الاصلية والمشاعر والافكار التي لم يعشها الشخص لعدة سنين . وكثيرا ما تكون مشاعر وأفكارا سيئة يقهرها لانه خائف او خجل منها . وعلى اية حال فانها احيانا هي افضل الاشياء فيه ويكون قد كبتها لخوفه من سخريـــة الآخرين او التعرض لهجوم بسبب مثل هذه المشاعر (١) .

ان فقدان النفس والاستبدال بها نفسا زائفة تترك الفرد في حالـــة متوترة من الزعزعة . انه محاصر بالشكوك لانه وهو اساسا انعكاس لتوقع الناس الآخرين عنه قد فقد بشكل ما ذاتيته . ولكي يتغلب على الخطر الناتج عن مثل هذا الفقد للذاتية ، فانه يضطر الى التطابق والبحث عن ذاتيته بالاستحسان المستمر والاقرار به من جانب الآخرين . ولما كان لا يعرف من هو فعلى الاقل فان الآخرين يعرفون ــ اذا تصرف وفق توقعهم ، فاذا عرفوا فسوف يعرف ايضا اذا وثق فحسب بكلمتهم .

ان اصطباغ الفرد بصبغة آلية في المجتمع الحديث قد زاد مـــن عجز

---

١ ــ ان الاجراء التحليلي النفسي هو اساسا عملية يحاول فيها الشخص ان يكشف عن هذه النفس الاصيلة . و«التداعي الحر» لمعنى التعبير عن المشاعر والافكار الاصيلة للانسان والاخبار بالحقيقة . ولكن الصدق بهذا المعنى لا يشير الى ان الانسان يقول ما يعتقده، بل تكون النفس المفكرة اصيلة وليست اعتناقا لفكر متوقع . وقد اكد فرويد كبت الاشياء «السيئة» ، ويبدو انه لم يتبين بما فيه الكفاية المقدار الذي تكبت به الاشياء «الطيبة» ايضـــا .

وزعزعة الفرد المتوسط . وهكذا فانه مستعد للخضوع لسلطات جديدة تقدم له الامان والتخفيف من الشك . والفصل التالي سوف يبحث الظروف الخاصة التي كانت ضرورية لكي تجعل هذا العرض مقبـــولا في المانيا ، فسوف يبين انه بالنسبة لنواة ــ الطبقة الوسطى الدنيا ــ الحركة النارية كان الميكانيزم التسلط هو المميز . وفي الفصل الاخير من هذا الكتاب سوف نواصل بحث الآلية بالنسبة للساحة الحضارية في ديمقراطيتنا .

الفصل السادس

سيكولوجية النازية

في الفصل الاخير كان انتباهنا مركزا على نمطين سيكولوجيين : الشخصية التسلطية والآلية . وانني آمل ان التناول التفصيلي لهذين النمطين سيساعدنا على فهم المشكلات التي يقدمها هذا الفصل والفصل التالي : سيكولوجية النازية من جهة وسيكولوجية الديمقراطية الحديثة من جهة اخرى .

في تناولنا لسيكولوجية النازية علينا اولا ان ننظر في مسألة اولية : وثاقة الصلة الخاصة بالعوامل السيكولوجية بفهم النازية . في التناول العلمي والشعبي للنازية نجد نظرتين متعارضتين : الاولى ان علم النفس لا يقدم اي شرح لظاهرة اقتصادية وسياسية مثل الفاشية ، والثانية ان الفاشية هي مشكلة سيكولوجية في كليتها .

النظرة الاولى تنظر في النازية اما كنتيجة دينامية اقتصادية شاملة* ــ نتيجة التوسعية في الامبريالية الالمانية او نتيجة الظاهرة السياسية اساسا ــ نتيجة الانتصار على الدولة من جانب حزب سياسي واحد يؤازره رجال الصناعة والاقطاعيون البروسيون . بالاختصار ، ان انتصار النازية ينظر اليه على انه نتيجة خداع اقلية وبارغام غالبية السكان .

والنظرة الثانية ـ من جهة اخرى ـ تذهب الى انه لا يمكن تفسير النازية الا في اطار علم النفس او بالاحرى في اطار علم النفس المرضي ، فينظر الى هتلر على انه رجل مجنون او على انه «عصابي» ، وعلى ان أتباعه مجانين بالمثل وغير متزنين عقليا . وحسب هذا التفسير كما شرحه ل. ممفورد ، فان المصادر الحقيقية للفاشية موجودة «في النفس الانسانية **لا في الاقتصاد**» . واستطرد قائلا : «في الكبرياء المستحكم ، في الابتهاج في القسوة ، في التفكك العصابي ـ في هذه المسائل لا في معاهدة فرساي او في عجز الجمهورية الالمانية يقوم تفسير الفاشية» (١) .

وفي رأينا انه ما من واحد من هذه التفسيرات بصحيح ابتداء من التفسير الذي يؤكد العوامل السياسية والاقتصادية الى التفسير الذي لا يبقي الا على العوامل السيكولوجية وحدها ـ او بالعكس ـ . النازية هي مشكلة سيكولوجية ، غير ان العوامل السيكولوجية يجب فهمها هي نفسها باعتبارها ممتزجة بالعوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية . النازية هي مشكلة اقتصادية وسياسية لكن القبضة التي لها على الشعب كله يجب فهمها على أسس سيكولوجية . وما نحن مهتمون به في هذا الفصل هو هذا الجانب السيكولوجي للنازية ، اساسها الانساني . وهذا يثير مشكلتين : تكوين شخصية هؤلاء الناس الذين توجهت اليهم النازية بالنداء والخصائص السيكولوجية للايديولوجية التي جعلت من النازية أداة فعالة بالنسبة لهؤلاء الناس .

اننا ونحن ننظر في الاساس السيكولوجي لنجاح النازية يجب ان نضع هذه التفرقة منذ البداية : كان هناك جانب من السكان انحنى للنظام النازي بدون اية مقاومة قوية ولكن ايضا بدون ان يصبح أفراده من المعجبين بالايديولوجية النازية والتطبيق السياسي . وكان هناك جانب آخر من السكان ، كان منجذبا بشدة الى الايديولوجية الجديدة وتعلق بتعصب بالمروجين لها . والمجموعة الاولى تتألف اساسا من الطبقة العاملة والبورجوازية الليبرالية والبورجوازية . وبالرغم من التنظيم الممتاز وخاصة

---

١ ـ ل. ممفورد : «ايمان للحياة» لندن ، ١٩٤١ ، ص ١١٨ .

بين الطبقة العاملة ، فان هذه الجماعات برغم استمرار عدائها للنازية منذ ابتدائها حتى عام ١٩٣٣ لم تظهر مقاومتها الباطنية ، فان الانسان يتوقع موقفها هذا نتيجة القناعات السياسية عندها . ان ارادتها للمقاومة قد انهارت بسرعة ومنذ ذياك الوقت لم تسبب سوى مشاكل واهنة للنظام (بطبيعة الحال فيما عدا الاقلية الصغيرة التي حاربت ببطولة ضد النازية خلال تلك السنين) . ويبدو من الناحية السيكولوجية ان هذا الاستعداد للخضوع للنازية يرجع اساسا الى حالة من السأم والاستسلام الباطنيين اللذين هما مما يميز الفرد في الفترة الراهنة حتى في الدول الديمقراطية كما سوف أبين في الفصل التالي . وفي المانيا كانت هناك حالة اضافية فيما يتعلق بالطبقة العاملة : الهزيمة التي عانت منها بعد الانتصارات الاولى في ثورة ١٩١٨ لقد دخلت الطبقة العاملة فترة ما بعد الحرب بآمال قوية لتحقيق الاشتراكية او على الاقل لتحقيق نهضة محددة في وضعها السياسي والاقتصادي والاجتماعي . ولكن مهما تكن الاسباب ، شهدت تتابعا متصلا من الهزائم مما سبب احباطا تاما لكل آمالها . ومع بداية سنوات ١٩٣٠ كانت ثمار انتصاراتها البدئية تكاد ان تكون قد دُمِّرت تماما والنتيجة كانت شعورا عميقا بالاستسلام وعدم الثقة بزعماء الطبقة العاملة والشك في قيمة اي نوع من انواع التنظيمات السياحية والنشاط السياسي . ولقد ظلوا اعضاء في احزابهم واستمروا شعوريا يؤمنون بمعتقداتهم السياسية ، ولكن في أعمق أعماقهم كان الكثيرون قد اقلعوا عن اي امل في فاعلية العمل السياسي .

وكان هناك محرك اضافي لولاء غالبية السكان للحكم النازي اصبح ذا فاعلية بعد وصول هتلر الى الحكم . بالنسبة لملايين السكان اصبح هناك تطابق بين حكم هتلر و«المانيا» . فبمجرد ان أمسك زمام الحكم حتى اعتبر ان القتال ضده يعني انعزال المرء عن مجتمع الالمان . وعندما الغيت الاحزاب السياسية الاخرى و«أصبح» الحزب النازي هو المانيا ، اصبحت المعارضة له تعني المعارضة لالمانيا . وبدا انه لا يوجد أشق على الانسان المتوسط من ان يتحمل اكثر من الشعور بانه ليس متوحدا مع جماعة اكبر . ومهما يكن المواطن الالماني معارضا لمبادىء النازية فانه لو خير بين ان يكون وحيدا والشعور بالانتماء لالمانيا ، فانه سيختار الموقف الاخير وهذا صادق ايضا بالنسبة لمعظم الناس . ويمكن ان يلاحظ في حالات كثيرة ان الناس الذين ليسوا بنازيين يدافعون مع هذا ضد الانتقاد الذي يوجهه الاجانب لانهم

يشعرون بان الهجوم على النازية يعني الهجوم على المانيا . ان الخوف من العزلة والضعف النسبي للمبادىء الخلقية يساعدان الحزب على كسب ولاء قطاع كبير من السكان اذا ما استولى هذا الحزب على سلطة الدولة .

وقد ادى هذا الى مسلمة مهمة بالنسبة لمسائل الدعاية السياسية : ان اي هجوم على المانيا كألمانيا ، ان اية دعاية تشوه سمعة « الالمان » (مثل « المغول » رمز الحرب الماضية) انما يزيد من ولاء أولئك الذين ليسوا على وئام تام مع النظام النازي . وعلى اية حال ، فان هذه المشكلة لا يمكن حلها اساسا بالدعاية البارعة بل بانتصار حقيقة رئيسية واحدة في جميع البلدان. ان المبادىء الاخلاقية فوق وجود الامة وان تمسك الفرد بهذه المبادىء انما يجعله منتميا الى جماعة أولئك الذين يشاركون والذين شاركوا والذين سوف يشاركون في هذا الايمان .

وعلى النقيض من الموقف السلبي او الاستسلامي للطبقة العاملة والبورجوازية الليبرالية والكاثوليكية ، لقيت الايديولوجية النازية الاستحسان الشديد من جانب القطاع الادنى من الطبقة الوسطى المؤلف من أصحاب الحوانيت الصغيرة والحرفيين والعمال ممّن ذوي الياقات البيضاء (١)

لقد شكل اعضاء الجيل الاقدم بين هذه الطبقة الاساس الجماهيري الاكثر سلبية ، وكان ابناؤهم وبناتهم هم المقاتلين الاشد ايجابية . لقد كانت الايديولوجية النازية بالنسبة لهم ــ بروحها القائمة على الطاعة العمياء لزعيم والكراهية ضد الاقليات العرقية والسياسية ، وسعيها الى القهر والهزيمة ، وتمجيدها للشعب الالماني و «الجنس الالماني النوردي» ــ كانت الايديولوجية الالمانية بالنسبة لهم تمثل نداء عاطفيا هائلا ، وهذا النداء هو الذي جذبهم وجعلهم مؤمنين اشداء ومقاتلين من اجل القضية النازية . والجواب على التساؤل عن السبب الذي جعل الايديولوجية النازية موائمة بهذه الدرجة للطبقة الوسطى الدنيا يجب البحث عنه في الشخصية

---

١ ــ انظر فيما يتعلق بهذا الفصل كله وخاصة بالنسبة لدور الطبقة الوسطى الدنيا بحث هارولد د. لاسويل الرائع «سيكولوجية الهتلرية» في المجلة السياسية الربع سنوية المجلد الرابع ١٩٣٣ ص ٣٧٤ و ف.ل. شومان : هتلر والديكتاتورية النازية ، لندن، ١٩٣٦

الاجتماعية للطبقة الوسطى الدنيا . وان شخصيتها الاجتماعية مختلفة اختلافا ملحوظا عن شخصية الطبقة العاملة والشريحة العليا من الطبقة الوسطى وطبقة النبلاء قبل حرب ١٩١٤ وكحقيقة واقعة ، هناك صفات معينة تميز هذا الجزء من الطبقة الوسطى طوال تاريخها : حبها للقوي وكراهيتها للضعيف ، حقارتها ، عداوتها ، وفرة مشاعرها وكذلك مالها وتكالبها ، ثم اساسا تقشفها . ان افرادها لهم نظرة ضيقة الى الحياة ، انهم يشكون في الغريب ويكرهونه ، وهم فضوليون وحسودون لمعارفهم وهم يبررون حسدهم بالكرامة الخلقية ، وتقوم حياتهم كلها على اساس مبدأ الندرة اقتصاديا وكذلك سيكولوجيا .

ان القول بأن الشخصية الاجتماعية للطبقة الوسطى الدنيا تختلف عن شخصية الطبقة العاملة لا يتضمن ان تكوين هذه الشخصية ليس ماثلا في الطبقة العاملة ايضا . لكن هذا التكوين نمطي بالنسبة للطبقة الوسطى الدنيا، بينما لا يظهر تكوين الشخصية نفسه بطريقة جلية للغاية سوى اقلية من الطبقة العاملة ، وعلى أية حال نجد صفة او اخرى بشكل اقل حدة مثل الاحترام الشديد للسلطة او التكالب على الحياة في معظم افراد الطبقة العاملة ايضا . ومن جهة اخرى ، يبدو ان جزءا كبيرا من العمال اصحاب الياقات البيضاء — ومن المحتمل الاغلبية منهم — يشبهون تكوين شخصية العمال اليدويين (وخاصة العاملين في المصانع الكبيرة) اكثر مما يشبهون تكوين شخصية «الطبقة الوسطى القديمة» التي لم تشارك في نهوض الرأسمالية الاحتكارية وان كانت معرضة للخطر منها على نحو جوهري (١).

بالرغم من انه من الحق ان الشخصية الاجتماعية للطبقة الوسطى الدنيا

---

١ — تقوم النظرة المعروضة هنا على اساس نتائج دراسة لم تنشر عن «شخصية العمال والمستخدمين الالمان في ١٩٢٩—١٩٣٠» التي قام بها ا. هارتوش ، ا. هرزوج ، هـ. شاشتل وأنا (مع مقدمة تاريخية وضعها ف. نيومان) تحت رعاية المعهد الدولي للبحث الاجتماعي بجامعة كولومبيا وقد اظهر تحليل اجوبة ستمائة شخص على استخبار تفصيلي ان الاقلية من اصحاب الردود لديهم شخصية تسلطية ، وان عددا يكون مساويا لهؤلاء يسود بينهم البحث عن الحرية والاستقلال ، على حين ان الغالبيةالعظمى تظهر خليطا من المعالم المختلفة الاقل وضوحا .

كانت هي نفسها الذي كانت عليه قبل حرب ١٩١٤ بزمن طويل ، فمن الحق ايضا ان الاحداث بعد الحرب قد ضاعفت من الصفات التي وجهت اليها الايديولوجية النازية نداءها الحار : اشتياقها للخضوع وشهوتها للقوة .

في الفترة السابقة على الثورة الالمانية عام ١٩١٨ كان الوضع الاقتصادي للشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى القديمة ورجال الاعمال والحرفيين المستقلين الصغار وضعا منهارا من قبل ، لكنه لم يكن وضعا يائسا وكان هناك عدد من العوامل ساعدت على ثباته .

ان سلطة الملكية لم تدحض ، وان عضو الطبقة الوسطى الدنيا وهو يعتمد عليها ويتوحد بها قد أحرز شعورا بالامان والكبرياء النرجسي . وكذلك نجد أن سلطة الدين والاخلاقيات التقليدية كانت لا تزال ذات جذور محكمة . كانت الاسرة لا تزال بدون زعزعة ، وكانت تجد ملاذا آمنا في العالم المعادي . ولقد شعر الفرد بأنه يمت الى نظام اجتماعي وحضاري راسخ يملك فيه مكانا محددا . ان خضوعه وولاءه للسلطات القائمة هما حل مرض لنزعاته المازوكية ، ومع هذا لم يذهب الى الحد الاقصى للتسليم بالنفس واحتفظ بمعنى اهمية شخصيته . ان ما ينقصه من امن وعدوانية كفرد يعوضه بتقوية السلطات التي يخضع لها . بايجاز ، ان وضعه الاقتصادي لا يزال صلبا بما فيه الكفاية لاعطائه شعورا بكبرياء الذات والامان النسبي وان السلطات التي يعتمد عليها قوية بما فيه الكفاية لتعطيه الامان الاضافي الذي لا يستطيع وضعه الفردي ان يقدمه .

ولقد غيرت فترة ما بعد الحرب هذا الوضع تغييرا كبيرا . أولا ، انطلق الانهيار الاقتصادي للطبقة الوسطى القديمة بسرعة أكبر ، وقد تضاعف هذا الانهيار بالتضخم المالي الذي وصل الذروة في ١٩٢٣ والذي التهم كل المدخرات التي كانت نتيجة جهد سنين عديدة .

وبينما حملت السنوات الممتدة من ١٩٢٤ الى ١٩٢٨ تحسنا اقتصاديا وآمالا جديدة للطبقة الوسطى الدنيا ، طارت هذه المكاسب مع الانهيار الحادث بعد ١٩٢٩ ان الطبقة الوسطى ــ على نحو ما حدث في فترة التضخم المالي ــ تأرجحت بين العمال والطبقات العليا وكانت أشد الجماعات عجزا ومن ثم تلقت هي اقصى الضربات (١) .

---

١ ــ شومان ، المرجع المذكور ، ص ١٠٤ .

ولكن بجانب هذه العوامل الاقتصادية كانت هناك اعتبارات سيكولوجية ضاعفت من تدهور الموقف . كانت الهزيمة في الحرب وسقوط الملكيـــة شيئا واحدا . وبينما كانت الملكية والدولة هما الصخرة الصلبة التـي بنى عليها البورجوازي الصغير وجوده ـ اذا تكلمنا سيكولوجيا ـ ، فان فشلها وهزيمتها قد زعزعا اساس حياته . اذا كان من الممكن السخرية من القيصر علنا ، واذا كان من الممكن مهاجمة الموظفين واذا كان على الدولـة ان تغير شكلها لتقبل «المهيجين الحمر» كوزراء او كرئيس جمهورية يصنع القرارات، ففي اي شيء يمكن للانسان الصغير أن يضع ثقته اذن ؟ لقد سبق ان وحد نفسه بطريقة تبعية مع كل هذه المؤسسات ، والان وقد ولت فالى اين يتجه؟

لقد لعب التضخم المالي ايضا دورا اقتصاديا وسيكولوجيا معا . لقد كان ضربة مميتة لمبدأ الانجراف وكذلك لسلطة الدولة . فاذا كانت توفيرات السنين العديدة التي ضحى من اجلها الانسان بعديد من الملذات الصغيرة يمكن ان تُفقد بدون خطأ من جانبه فما هو الداعي اذن للتوفير بأية حال ؟ اذا كانت الدولة تستطيع ان تخرق وعودهـــا المكتوبة على اوراق النقـــد والقروض ، فبوعود مَن يمكن للانسان أن يثق بعد هذا ؟

ولم يكن الوضع الاقتصادي للطبقة الوسطى الدنيا هو وحده الذي انهار بشكل سريع بعد الحرب ، بل كذلك انهارت مكانتها الاجتماعية ايضا . قبل الحرب كان الانسان يشعر بنفسه كشيء افضل من عامــل . وبعد الثورة ارتفعت المكانة الاجتماعية للطبقة العاملة ارتفاعا كبـيرا وبالتالي انخفضت مكانة الطبقة الوسطى الدنيا بالنسبة نفسها . لم يعد هناك احد يتطلع الى الاسفل بعد هذا وهي ميزة كانت واحدة من اقوى الموجودات في حيـــاة اصحاب الحوانيت ومن مثلهم .

وبجانب هذه العوامل اهتز الامان القوي للطبقة الوسطى ايضا : الاسرة. وقد هز التطور اللاحق للحرب في المانيا ربما اكثر من غيرهـا سلطة الاب واخلاقيات الطبقة الوسطى القديمة . وتعرف الجيل الاصغر كما يشاء ولم يعد هذا الجيل يعبأ بما اذا كانت افعالهم تلقى استحسان والديهم أم لا .

ان أسباب هذا التطور من التعقد والتشابك حتى انه لا يمكن بحثها هنا بالتفصيل ، وسأكتفي بذكر أسباب قليلة . لقد أثر انهيار الرموز الاجتماعية

القديمة للسلطة مثل الملكية والدولـة في دور السلطات الفرديـة ، في الوالدين . فاذا اثبتت هذه السلطات التي تعلم الجيل الاصغر ان يحترمها بتوجيه من الآباء ضعفها ، حينئذ يفقد الاباء مكانتهم وسلطتهم ايضا . وهناك عامل آخر ، ففي ظل الظروف المتغيرة وخاصة ظروف التضخم المالي ، كان الجيل الاقدم متحيرا ومرتبكا واقل تكيفا مع الظروف الجديدة عن الجيل الاصغر الاكثر اناقة . وهكذا شعر الجيل الاصغر بانه متفوق على الاجيال الاقدم ولم يعد يأخذ كلماتها وتعاليمها مأخذا جادا ، زيادة على ذلك ، حرم الانهيار الاقتصادي الذي أصاب الطبقة الوسطى الآباء من دورهم الاقتصادي كضامنين لمستقبل الاولاد الاقتصادي .

ولقد تطور الجيل الاقدم مـن الطبقة الوسطى الدنيا فشعر بمرارة واستياء اشد ولكن بطريقة سلبية ، اما الجيـل الاصغر فكان يندفـع نحو العمل . ولقد تدهور وضعه الاقتصادي بسبب أن اساس وجود اقتصادي مستقل كالوضع الذي كان لدى آبائه قد ضاع ، لقد كان السوق المهنـي مشبعا وكانت الفرص امام وجود طبيب او محام فرصا ضئيلة . وقد شعر اولئك الذين حاربوا في الحرب بان لهم الحق في حياة افضل عن التي يحصلون عليها بالفعل . وبصفة خاصة نجد ان الكثيرين من صفار الموظفين الذين اعتادوا لعدة سنوات ان يأمروا وان يمارسوا القوة بشكل طبيعي لم يتمكنوا من التصالح مع انفسهم لكي يصبحوا كتبة او بائعين متجولين .

وقد ادى الاحباط الاجتماعي المتزايد الى اسقاط اصبح مصدرا هاما للاشتراكية الوطنية : فبدلا من أن يدرك اعضاء الطبقة الوسطى القديمـة مصير طبقتهم الاقتصادي والاجتماعي فكروا بوعي في مصيرهم في اطـار الامة . لقد اصبحت الهزيمة الوطنية ومعاهدة فرساي الرموز التي تبدل ازاءها الاحباط الواقعي ـ الاحباط الاجتماعي .

ولقد قيل كثيرا ان معاملة المنتصرين لالمانيا في ١٩١٨ هي سبب مـن الاسباب الرئيسية لنهضة النازية . وهذه العبارة محتاجة الى توصيف . لقد شعر غالبية الالمان ان معاهدة السلام لم تكن عادلة ، ولكن على حين ان الطبقـة الوسطى ردت بمرارة شديدة ، كانت هنـاك مرارة أقل بالنسبة لمعاهدة فرساي لدى الطبقة العاملة . لقد كانوا معارضين للنظـام القديم وفقدان الحرب بالنسبة لهم يعني هزيمة ذلك النظام . ولقد شعروا بأنهم

قد حاربوا بشجاعة وانه ليست لديهم مبررات تجعلهم يخجلون من انفسهم. ومن جهة اخرى ، أوجد لهم انتصار الثورة التي ما كان من الممكن أن تتحقق الا بهزيمة الملكية مكاسب اقتصادية وسياسية وانسانية . لقد كان الاستياء ضد فرساي له اساسه في الطبقة الوسطى الدنيا ، وكان الاستياء القومي تبريرا او تعلة تسقط الدونية الاجتماعية على الدونية الوطنية .

هذا الاسقاط واضح تماما في التطور الشخصي لهتلر . لقد كان الممثل النمطي للطبقة الوسطى الدنيا ، لقد كان نكرة لا مستقبل له . ولقد شعر بحدة بدور كونه منبوذا . ولقد تحدث كثيرا في كتابه «كفاحي» عن نفسه على انه «النكرة» ، «المجهول» الذي كان عليه في شبابه . ولكن بالرغم من ان هذا يرجع اساسا الى وضعه الاجتماعي ، فانه استطاع ان يبرره بالرموز الوطنية . فلما كان مولودا خارج الرايخ فقد شعر بأنه مطرود وطنيا اكثر منه مطرودا اجتماعيا ، واصبح الرايخ الالماني الكبير الذي يستطيع كل ابنائه ان يعودوا اليه ـ اصبح بالنسبة له رمز المكانة الاجتماعية والمكانة (١).

ولم يكن شعور الطبقة الوسطى القديمة بالعجز والقلق والعزلة من الكل الاجتماعي والتدميرية الناجمة عن هذا الموقف هو المصدر السيكولوجي الوحيد للنازية . لقد شعر الفلاحون بالاستياء ضد الدائنين الحضريين الذين كانوا مدينين لهم بينما شعر العمال بخيبة امل ويأس شديدين بسبب التأخر السياسي الدائم بعد انتصاراتهم الاولى عام ١٩١٨ تحت زعامة فقدت كل مبادراتها الاستراتيجية . لقد استحوذ على غالبية السكان شعور باللاجدوى والعجز الفرديين والذي وصفناه كشيء نمطي للرأسمالية الاحتكارية بصفة عامة .

لم تكن تلك الظروف السيكولوجية هي «علة» النازية . لقد شكلت أساسها الانساني الذي بدونه ما كان لها ان تقدر على التطور ، ولكن اي تحليل للظاهرة كلها من نشأة النازية وانتصارها يجب ان يتناول بصرامة الظروف الاقتصادية والسياسية وكذلك السيكولوجية . وبالنسبة للآداب التي تتناول هذا الجانب والاهداف الخاصة لهذا الكتاب ليست هناك حاجة للدخول في مناقشة لتلك المسائل الاقتصادية والسياسية . وعلى أية حال

---

١ ـ أدولف هتلر ، كفاحي ، الترجمة الانجليزية ، لندن ، ١٩٣٩ ، ص ٣ .

قد نذكر القارىء بالدور الذي لعبه ممثلو الصناعة الكبرى والارستقراطيون الاقطاعيون الذين افلسوا نصف افلاس في اقامة النازية . فبدون معونتهم ما كان هتلر اطلاقا بقادر على الانتصار ، وكان عونهم كامنا في فهمهم لمصالحهم الاقتصادية اكثر مما كان كامنا في العوامل السيكولوجية .

ولقد ووجهت هذه الطبقة المالكة ببرلمان فيه ٤٠٪ من ممثليه من الاشتراكيين والشيوعيين الذين يمثلون جماعات غير مرتاحة للنظام الاجتماعي القائم والذي فيه عدد متزايد من النواب النازيين الذين كانوا يمثلون ايضا طبقة في تعارض شديد مع اشد ممثلي الراسمالية الالمانية قوة . وان برلمانا يمثل في غالبيته ميولا موجهة ضد مصلحتهم الاقتصادية يعتبرهم خطرين . لقد قالوا ان الديمقراطية لا تجدي . وبالفعل يمكن للانسان ان يقول ان الديمقراطية لا تجدي تماما . ان البرلمان كان بالاحرى تمثيلا ملائما للمصالح الخاصة للطبقات المختلفة للسكان الالمان ، ولهذا السبب عينه لم يعد النظام البرلماني يصلح مع الحاجة الى الاحتفاظ بمزايا الصناعة الكبيرة والملاك شبه الاقطاعيين . ولقد توقع ممثلو هذه الجماعات صاحبة الامتيازات ان تجرف الاستياء العاطفي الذي يهددهم الى مُنسَرَبات اخرى وفي الوقت نفسه تكرس الامة لخدمة مصالحهم الاقتصادية . وبصفة عامة لم يكونوا مثبطي الهمة . تأكدوا انهم في التفاصيل الثانوية كانوا مخطئين . ان هتلر وبيوقراطيته لم يكونوا أدوات تأتمر بأسرتي تيسن وكروب حيث كان على افرادهما أن يشتركوا مع البيوقراطية النازية في الحكم وكثيرا ما تخضع لهم . ولكن بالرغم من انه قد ثبت ان النازية مؤذية اقتصاديا لكل الطبقات الاخرى ، فانها قد رعت مصالح أشد الجماعات القوية في الصناعات الالمانية . ان النظام النازي هو نسخة «الخط الانسيابي» للامبريالية الالمانية ، امبريالية ما بعد الحرب وقد واصلت ما فشلت فيه الملكية . (على اية حال ، لم تقطع الجمهورية تطور الرأسمالية الاحتكارية الالمانية ، بل انها دعمت هذا التطور بأقصى ما تملكه من وسائل في أيديها).

وقد يكون هناك سؤال واحد لدى القارىء في ذهنه عند هذه النقطة : كيف يمكن للانسان ان يوفق بين العبارة القائلة بان الاساس السيكولوجي للنازية هو الطبقة الوسطى القديمة والعبارة القائلة بان النازية تعمل لصالح الامبريالية الالمانية ؟ ان الجواب على هذا السؤال هو من الناحية المبدئية الجواب نفسه الذي اجبنا به السؤال الخاص عن دور الطبقة الوسطى

الحضرية خلال فترة نشأة الراسمالية . في فترة ما بعـد الحرب ، كانت الطبقة الوسطى وبصفة خاصة الطبقة الوسطى الدنيا هي التي تنال التهديد من جانب الراسمالية الاحتكارية ، ومن ثم استثير قلقها واستثيرت بالتالي كراهيتها . ولقد تحركت الى حالة التعرض للخطر وامتلأت بشوق للخضوع وكذلك برغبة في الهيمنة على اولئك الذين لا حول لهـم ولا قوة . ولقـد استغلت هذه المشاعر طبقة مختلفة تماما لصالح نظـام كان عليه ان يعمل من خلال مصالحها . ولقد برهن هتلر على انه مثل هذه الاداة الصالحة لانه ربط خصائص بورجوازية صغيرة مستاءة كارهة يمكن للطبقة الوسطى الدنيا ان تتحد معها وتتوحد انفعاليا واجتماعيا بأولئـك الانتهازيين المستعديـن لخدمة مصالـح اصحاب الصناعات الالمانيـة والارستقراطية الاقطاعيـة البروسية . ولقد تحير اصلا كما تحير مسيح الطبقة الوسطى القديمة ووعد بتدمير المخازن والمتاجر وتحطيم سيطرة رأس المال المصرفي وما الى ذلك . وان سجله واضح بما فيه الكفاية ، فهذه الوعود لم تتحقق اطلاقا . وعلى اية حال ، ليس هذا بذي اهمية ، فالنازية ليست لها اية مبادىء سياسية او اقتصادية أصيلة . من الجوهري ان نفهم ان المبـدا الخالص للنازية هو انتهازيتها الراديكالية . وما يهم هو ان مئات الالوف مـن البورجوازيـة الصغيرة الذين لم تكن أمامهم في السير العادي للتطور سوى فرص ضعيفة لكسب المال أو القوة قد كسبوا وهم أعضاء البيوقراطية النازية شريحـة كبيرة من الثروة والمكانة اللتين ارغموا الطبقة العليا ان يشاركوهم فيهما . والآخرون ممن لم يكونوا اعضاء فـي الجهاز النازي أعطيت لهم أعمـال انتزعت من الاعداء السياسيين ، وبالنسبة للباقين ، فانه بالرغم من انهم لم يحصلوا على مزيد مـن الخبز ، اشتركوا في «السيرك» . لقـد تمكن الاشباع الانفعالي الذي حصل عليه هؤلاء المتفرجون الساديون والذي نجم بسبب الايديولوجيا من ان يعطيهم شعورا بالتفوقية علـى بقية البشرية ، وكان هذا تعويضا ــ لفترة على الاقل ــ عن ان حياتهم في مسغبة اقتصاديا وحضاريا .

لقد رأينا ــ اذن ــ ان بعض التغييرات الاجتماعية ــ الاقتصادية وخاصة انهيار الطبقة الوسطى وظهـور قوة رأس المال الاحتكاري كان لهـا تأثير سيكولوجي عميق . وهـذه التأثيرات زادت او تمنهجت بالايديولوجيا السياسية ــ كما حدث الامر بالنسبة للايديولوجيات الدينيـة في القرن السادس عشر ــ واصبحت القوى النفسية المستثارة هكذا ذات تأثير في

الاتجاه المضاد للمصالح الاقتصادية الاصيلة لتلك الطبقة . لقد بعثت النازية الطبقة الوسطي الدنيا سيكولوجيا على حين ساهمت في تدمير وضعها الاجتماعي الاقتصادي القديم . لقد حركت طاقاتها الانفعالية لكي تصبح قوة هامة في الصراع من اجل الاهداف الاقتصادية والسياسية للامبريالية الالمانية .

وفي الصفحات التالية سنحاول ان نبين ان شخصية هتلر وتعاليمه والنظام النازي معه انما يعبر عن شكل متطرف من تكوين الشخصية التي اسميناها الشخصية «التسلطية» وانه بهذا استطاع ان يوجه نداء حارا لذلك الجانب من السكان الذي هو من نفس مكون الشخصية بشكل او بآخر.

تعد السيرة الذاتية لهتلر تصويرا رائعا للشخصية التسلطية شأنها في هذا شأن اية سيرة ذاتية ولما كانت بالاضافة الى هذا ــ هي أكبر وثيقة ممثلة للآداب النازية فانني سأستخدمها كمصدر رئيسي لتحليل سيكولوجية النازية .

ان جوهر الشخصية التسلطية قد وصفناه بانه الحضور التلقائي للدوافع السادية والمازوكية . وقد فهمت السادية على انها تهدف الى قوة لا حدود لها على شخص آخر ممتزجة بشكل أو بآخر بالتدميرية ، وفهم بالمازوكية على انها تهدف الى اذابة الفرد في قوة متينة مهيمنة والمساهمة في قوتها وعظمتها . وتحدث كلا الميول السادية والمازوكية ــ بسحب عجز الفرد المعزول عن الوقوف وحيدا وحاجته ــ الى علاقة تكافلية تقهر هذه الوحدة.

ويجد **الشوق السادي للقوة** تعبيرا رائعا عنه في كتاب «كفاحي» . انه مما يميز علاقة هتلر بالجماهير الالمانية التي احتقرها و «أحبها» بالطريقة السادية النمطية كما انه مما يميز اعداءه السياسيين الذين يبرهن نحوهم على تلك العناصر التدميرية التي هي مكون هام لساديته . لقد تحدث عن الرضاء الذي تحصل عليه الجماهير بالهيمنة او السيادة . «ان ما يريدونه هو انتصار الاقوى ودمار الاضعف أو استسلامه بلا قيد ولا شرط » (١) .

«ان الجماهير مثل المراة . . . التي تخضع للرجل القوي اكثر مما تهيمن على الضعيف ، تحب الحاكم القوي اكثر مما تحب المتضرع ، وهم من الناحية

---

١ ــ المرجع المذكور ، ص ٤٦٩ .

الباطنية اكثر رضاء بمذهب لا يطيق منافسا عن طلب الحرية الليبرالية ، انهم في الاغلب يشعرون بحيرة عما يفعلونه بها ، وهم حتى يشعروا بأنفسهم مهجورين . وهم لا يدركون الحمق الذي يتعرضون بسببه للرعب روحيا ، ولا يدركــون التقلص الخطر لحرياتهم الانسانية منبعثا يخيم عليهــم هذا الوهم » (١) .

وهو يصف تحطم ارادة الجمهور بالقوة الاعظــم للمتحدث باعتبارهــا العامل الجوهري في الدعاية . انه حتى لا يتردد في الاعتراف بأن التعب الجسماني لجماهيره هو اكبر شرط يرحب به لبث الايحاء فيها . يقول وهو يتناول مسألــة اي ساعة في اليــوم هي الاكثر ملاءمة لعقــد الاجتماعات الجماهيرية السياسية .

«يبدو ان قوة ارادة الناس تتمرد في الصباح وحتى خلال النهار بكل طاقتها ضد محاولة ترغمها ارادة انسان آخر وراي انسان آخر . وعلى أية حال ، في المساء يستسلمون بسهولة أشد لقوة مهيمنة لارادة اقوى . وكل اجتماع من مثل هذه الاجتماعات يمثل مباراة حامية بين قوتين متعارضتين. وان العبقرية الخطابية الاعظم لطبيعة رسولية مهيمنة ستنجح الان في ان تكتسب من صف الارادة الجديدة اناسا هم انفسهم قــد مارسوا بدورهم اضعافا لقدرتهم على المقاومة بأشد الطرق الطبيعيــة ، ستنجح في هــذا بسهولة اشد معهم عن اناس لا يزالون يتلقون الامر الكامل من طاقات عقولهم وقوة ارادتهم » (٢) .

ان هتلر نفسه كان يعي تماما الظروف الملائمة لخلق اشتياق للخضوع وقد اعطى وصفا رائعا لموقف الفرد الذي يحضر اجتماعا جماهيريا .

«الاجتماع الجماهيري ضروري لا لسبب سوى ان الفرد الذي يصبــح معتنقا لحركة جديدة يشعر فيه بأنه وحيد ومن ثم يمكن بسهولة ان يؤخذ بالخوف من أن يكون وحيدا ، ويتلقى لاول مرة صور جماعــة اكبر وهذا

---

١ ــ المرجع المذكور ، ص ٥٦ .

٢ ــ المرجع المذكور ، ص ٧١٠ وما بعدها .

شيء له تأثير مقوٍّ ومشجع على معظم الناس ... واذا خطا لاول مرة خارج حانوته الصغير او خارج المصنع الكبير الذي يشعر فيه بانه صغير للغاية الى الاجتماع الجماهيري واصبح الان محاطا بآلاف مؤلفة من الناس الذين لهم القناعة نفسها ... فانه هو نفسه يستسلم للتأثير السحري لما نسميه بايحاء الجماهير» (١) .

ويصف جوبلز الجماهير بالطريقة نفسها. كتب في روايته (ميشيل) (٢): «ان الناس لا يريدون شيئا على الاطلاق سوى ان يحكموا برقة» وهم عنده «ليسوا سوى ما يمثله الحجر بالنسبة للمثال . ان الزعيم والجماهير يمثلان مشكلة اقل مما تمثله مشكلة الرسام واللون» (٣) .

ويعطي جوبلز في كتاب آخر وصفا مفصلا دقيقا لاعتماد الشخص السادي على موضوعاته ، وكيف يشعر بالضعف والفراغ ما لم تكن لديه قوة على شخص ما وكيف تعطيه هذه القوة قوة جديدة . وهذا هو الوصف الذي اعطاه جوبلز لما يجري داخله : «احيانا ينتاب الانسان يأس مطبق . ولا يستطيع الانسان ان يتغلب عليه الا اذا كان امام الجماهير مرة اخرى . ان الناس هم ينبوع قوتنا» (٤) .

وهناك رصد رائع لهذا النوع الخاص من القوة المسيطرة على الناس التي تسميها النازية الزعامة قال به زعيم جبهة العمل الالمانية ،لي Ley . كتب وهو يتناول الصفات المطلوبة في زعيم نازي واهداف تربية القادة . «نحن نريد ان نعرف ما اذا كان لدى هؤلاء الناس ارادة للقيادة ، وان يكونوا سادة ، في كلمة واحدة ارادة لان يحكموا ... اننا سوف نعلم هؤلاء الناس ان يمتطوا ظهور الجياد ... لكي نعطيهم الشعور بالهيمنة المطلقة على الكائن الحي» (٥) . والتأكيد نفسه على القوة ماثل ايضا في أقوال هتلر

---

١ ــ المرجع المذكور ص ٧١٥ ، ٧١٦ .

٢ ــ جوزيف جوبلز : «ميشيل» منشن ، ١٩٣٦ ، ص ٥٧ .

٣ ــ المرجع السابق ص ٢١ .

٤ ــ جوبلز في كتابه Vom Kaiserhof Zur Reickanzleie منشن ، ١٩٣٤ ، ص ١٢٠ .

٥ ــ لي في كتابه : Der Wegzur Ordensburg .

عن اهداف التربية . يقول ان «التربية الكلية للتلميذ وتطوره الكامل يجب ان يوجها الى اعطائه القناعة بانه متفوق بشكل مطلق على الآخرين » (١) .

● واذا كان قد قال في موضع آخر ان الطفل يجب ان يتعلم ان يعاني من الجور بدون تمرد فأرجو الا يدهش القارىء هذا على انه شيء غريب . فهذا التناقض هو الشكل النموذجي لاستواء الطرفين السادي والمازوكي بين الرغبة في القوة والخنوع .

ان الرغبة في القوة فوق الجماهير هي التي تحرك عضو «الصفوة» ، الزعماء النازيين . وكما تبين العبارات التي اقتبسناها فان هذه الرغبة في القوة هي شيء ينكشف بصراحة تدعو الى الدهشة الشديدة . واحيانا ما توضع في اشكال أقل عدوانية بتأكيد ان ما ترغبه الجماهير هو ان تحكم . وأحيانا ما تفضي ضرورة مداهنة الجماهير وبالتالي اخفاء احتقارهم الخبيث لها الى حيل مثل الآتي : ان هتلر وهو يتحدث عن غريزة الحفاظ على الذات التي هي عن هتلر — كما سوف نتبين فيما بعد — بشكل أو بآخر — متطابقة عن باعث القوة . يقول ان غريزة الحفاظ على الذات قد وصلت مع الشخص الآري الى أنبل أشكالها «لانه يخضع أناه برغبته لحياة الجماعة واذا اقتضى الامر فانه يضحي بهذه الأنا ايضا» (٢) .

وبينما «الزعماء» هم الاشخاص الذين يتمتعون بالقوة من المقام الاول ، فان الجماهير تحرم بكل الرق من الرضى السادي . ان الاقليات العرقية والسياسية داخل المانيا والامم الاخرى التي توصف بانها ضعيفة او في حالة انهيار هي موضوعات السادية التي تتغذى بها الجماهير . وعلى حين ان هتلر وبيوقراطيته تستمتع بالقوة على الجماهير الالمانية ، فان هذه الجماهير نفسها يعلمونها ان تستمع بالقوة على الامم الاخرى وان تندفع بشهوة السيطرة على العالم .

ان هتلر لا يتردد في التعبير عن رغبته في السيطرة على العالم

---

١ — هتلر : «كفاحي» ص ٦١٨ .
٢ — المرجع السابق ، ص ٤٠٨ .

باعتبارها هدفه او هدف حزبه . يقول ساخرا مـــن نزعة السلام : «في الحقيقة ان فكرة السلام الانساني قد تكون فكرة طيبة عندما يكون انسان المستوى الاعلى قد قهر من قبل واخضع العالم لدرجة تجعله السيد الوحيد لهذه المعمورة» (١) .

ومرة اخرى يقول : « ان دولة في حقبة التسمم العرقي تهب نفسهـا لرفع شأن افضل عناصرها العنصرية العرقية يجب ان تكـون في يوم مـا سيدة العالم» (٢) .

وعادة ما يحاول هتلر ان يبرر ويسوغ رغبته في القـوة . والتبريرات او التعلات الرئيسية على النحو التالي : ان سيطرته على الشعوب الاخرى هو لصالحها ولصالح حضارة العالم ، ان الرغبة في القوة كافية في القوانين الخالدة للطبيعة وهـو لا يدرك ولا يتبع الا هـذه القوانين ، انه هو نفسه يتصرف تحت قيادة قوة أعلى ـ الله ، القدر ، التاريخ ، الطبيعة ، ليست محاولاته للسيطرة الا دفاعا ضد محاولات الآخريـن للسيطرة عليه وعلـى الشعب الالماني ، انه لا يريد الا السلام والحرية .

وهناك مثال من أروع الامثلة على التعلات نجده في الفقرة التالية من كتابه «كفاحي» :

«لو كان الشعب الالماني في تطوره التاريخـي قد امتلك هـذه الوحدة المجمعة التي يتمتع بها الآخرون لكان الرايخ الالماني اليوم سيد المعمورة» . ويذهب هتلر الى ان السيادة الالمانية على العـالم يمكـن ان تفضي الى «سلام لا تعززه سعف نخيل الناحبات المحترفات المسالمات البكائيات بـل سلام مؤسس بالسيف المنتصر لشعب السادة العظـام الذي يضـع العالم في خدمة حضارة ارقى» (٣) .

---

١ ـ المرجع السابق ص ٣٩٤ وما بعدها .

٢ ـ المرجع السابق ص ٦٩٤ .

٣ ـ المرجع السابق ، ص ٥٩٨ وما بعدها .

وفي السنوات الاخيرة اصبحت معروفة تماما لكل قارئي الصحف تأكيداته بان هدفه ليس رفاهية المانيا فحسب ، بل ان افعاله تخدم خير مصالح الحضارة بشكل عام .

وان تعلّته الثانية بان رغبته في القوة كامنة في قوانين الطبيعة هي اكثر من مجرد تعلّة ، انها تصدر ايضا عن رغبة في الخضوع لقوة خارج النفس كما جرى التعبير عن هذا بصفة خاصة في اضفاء هتلر صفة شعبية على الدارونية . يرى هتلر : في « غريزة الحفاظ على النوع العلة الاولى لتكوين الجماعات الانسانية » (١) .

هذه الفريزة الخاصة بالحفاظ على النفس تفضي الى قتال الاقوى من اجل الهيمنة على الاضعف ، وتفضي من الناحية الاقتصادية الى البقاء للانسب . ان توحيد غريزة الحفاظ على الذات مع القوة على الآخرين يجد تعبيرا رائعا بصفة خاصة في افتراض هتلر ان «الحضارة الاولى للبشرية تعتمد بشكل اقل على الحيوان الاليف ، لكنها تعتمد بشكل أكبر على استخدام الشعب الادنى » (٢) . وهو يلقي بساديته على الطبيعة التي هي «الملكة القاسية لكل الحكمة» (٣) وان قانونها الخاص بالحفاظ هو قانون « مرتبط بقانون الضرورة الصفيق وحق الانتصار للافضل والاقوى في هذا العالم » (٤) .

ومن المهم ان نلاحظ انه فيما يتعلق بهذه الدارونية الفجة يعلي هتلر «الاشتراكي» من شأن المبادىء الليبرالية الخاصة بالمنافسة غير المقيدة . يقول بصدد اشكال ضد التعاون بين الجماعات الوطنية المختلفة : « بمثل هذا المركب يتقيد اللعب الحر للطاقات ويتوقف الصراع من اجل اختيار الافضل ، ومن ثم يمنع للابد الانتصار النهائي للرجل الاكثر صحة » (٥) ،

---

١ ــ المرجع السابق ص ١٩٧ .
٢ ــ المرجع السابق ص ٤٠٥ .
٣ ــ المرجع السابق ص ١٧٠ .
٤ ــ المرجع السابق ص ٣٩٦ .
٥ ــ المرجع السابق ص ٧٦١ .

ولقد تحدث في موضع آخر عن اللعب الحر للطاقات باعتباره حكمة الحياة.

وتأكدوا ان نظرية دارون كنظرية ليست تعبيرا عن مشاعر شخصية سادية ــ مازوكية . بالعكس ، فهي بالنسبة لعدد كبير من أتباعها تنشد أمل التطور الاكبر للبشرية الى مراحل أعلى من الحضارة . وعلى اية حال ، كانت عند هتلر تعبيرا عن السادية وفي الوقت نفسه تبريرا لها . لقد كشف بشكل ساذج عن الدلالة السيكولوجية التي كانت للنظرية الدارونية عنده . وعندما كان يعيش في ميونخ وكان لا يزال انسانا مجهولا ، اعتاد ان يستيقظ في الخامسة صباحا . ولقد « تعوّد على ان يلقي بفتات الخبز أو كسرات الخبز الجافة للفئران الصغيرة التي كانت تمضي وقتها في الغرفة الصغيرة ، ثم يراقب هذه الحيوانات الصغيرة المضحكة تتشمم وتتحسس بحثا عن هذه الاطايب القليلة » (١) ، ان هذه « اللعبة » هي « الصراع من أجل الحياة » كما عند الدارونية على نطاق صغير . وعند هتلر كانت البورجوازية الصغيرة هي البديل عن سيرك القياصرة الرومان ومقدمة للسيرك التاريخي الذي كان عليه أن ينصبه .

والتعلة الاخيرة لساديته هي تبريره لها كدفاع ضد هجمات الآخرين . ويتضح هذا كثيرا في كتابات هتلر . فهو والشعب الالماني هم دائما الابرياء والاعداء هم الوحوش السادية . ويتألف قدر كبير من هذه الدعاية في الاكاذيب المتعمدة الواعية . وعلى اية حال ، فيها « الاخلاص » الانفعالي نفسه الذي في الاتهامات الخاصة بجنون العظمة . وهذه الاتهامات لها دائما وظيفة الدفاع ضد اكتشاف سادية الانسان او نزعته التدميرية ، وهي تجري على النحو التالي : انك انت الذي لديك نية سادية لهذا فانا بريء . ومع هتلر كان هذا الميكانيزم الدفاعي لا عقلانيا للغاية لانه يتهم اعداءه بالاشياء نفسها التي يعترف صراحة بانها اهدافه . وهكذا فانه يتهم الشيوعيين والفرنسيين بالاشياء عينها التي يرى انها أشد اهداف افعاله مشروعية . وهو لا يكاد يعبأ بتغطية هذا التناقض بالتبريرات . انه يتهم الفرنسيين بانهم يريدون أن يغتابوا المانيا ويسرقوا منها قوتها . وبينما يستخدم هذا الاتهام كحجة لضرورة تدمير « الرغبة الفرنسية في اقامة

---

١ ــ المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .

سيطرة اوربية » (١) يعترف بانه كان سيتصرف مثل كليمنصو لو كان في مكانه (٢) .

ولقد اتهم الشيوعيين بالوحشية ونسب نجاح الماركسية الى ارادتها السياسية ووحشيتها الفعالة . وعلى اية حال ، يعلن هتلر في الوقت نفسه : « ان ما ينقص المانيا هو تعاون وثيق للقوة الوحشية او العزم السياسي الاصيل » (٣) .

والازمة التشيكية عام ١٩٣٨ وهي التي تسببت في الحرب تضرب عدة امثلة على هذا . ليس هناك أي تصرف للنازية لم يفسر باعتباره دفاعا ضد عدوانه من جانب الآخرين . ويمكن للانسان أن يفترض ان هذه الاتهامات هي مجرد تزييفات وليس فيها « الاخلاص » الخاص بجنون العظمة الذي لون به موقف الفرنسيين . وفي هذه الاتهامات قيمة دعائية محددة وان جانبا من السكان وبصفة خاصة الطبقة الوسطى الدنيا التي تستجيب لهذه الاتهامات الخاصة بجنون العظمة على أساس من تكوين شخصيتها، تؤمن بها.

ويظهر احتقار هتلر للعاجزين بصفة خاصة عندما يتحدث عن الناس الذين تكون أهدافهم السياسية ـ الكفاح من اجل الحرية الوطنية ـ مشابهة لتلك الاهداف التي عنده . وربما لا نجد في اي موضع آخر يتضح عدم اخلاص مصلحة هتلر للحرية القومية بشكل أشد عما يتضح في احتقاره للثوريين الذين بلا قوة . وهكذا يتحدث بطريقة تهكمية محتقرة عن الجماعة الصغيرة للاشتراكيين الوطنيين التي انضم اليها في البداية في ميونخ . وهذا هو انطباعه عن الاجتماع الاول الذي حضره : « مخيف ، مخيف ، هذا منتدى من اسوأ نوع وطريقة . وهل عليّ ان انضم الان لهذا المنتدى ؟ حينئذ تبحث العضويات الجديدة وهذا يعني اصطيادي» (٤) .

---

١ ـ المرجع السابق ، ص ٩٦٦ .
٢ ـ المرجع السابق ، ص ٩٧٨ .
٣ ـ المرجع السابق ، ص ٧٨٣ .
٤ ـ المرجع السابق ، ص ٢٩٨ .

لقد اسماهم «اساسا صغيرا مضحكا» وكانت الميزة الوحيدة له هي تقديم « فرصة لمزاولة النشاط الشخصي الحقيقي » (١) ، ويقول هتلر : انه ما كان اطلاقا ينضم الى أحد الاحزاب الكبيرة الموجودة ووجهة نظره هنا مما يميزه بصفة خاصة . ان عليه أن يبدأ في جماعة يشعر بأنها ضعيفة وفي مرحلة دنيا . وان مبادرته وشجاعته لا تنبعثان في مؤسسة راسخة حيث يتعين عليه ان يكافح ضد القوة الموجودة او يتنافس مع مساوين له.

وهو يظهر الاحتقار نفسه للعجزة فيما كتبه عن الثوريين الهنود . فالشخص نفسه الذي استخدم شعار الحرية الوطنية لاغراضه اكثر من أي شخص آخر لم يكن لديه سوى الاحتقار لامثال هؤلاء الثوريين الذين بلا قوة والذين جرؤوا على ان يهاجموا الامبراطورية البريطانية القوية . يقول هتلر انه يتذكر :

«بعض الفقراء الاسيويين او بعض الهنود الحقيقيين من (المناضلين من اجل الحرية) الذين كانوا يلفون اوربا حينئذ ساعين الى ان يبثوا في عقول شعب ذكي تماما فكرة ثابتة هي ان الامبراطورية البريطانية التي تُعد الهند حجر الزاوية عندها هي على وشك الانهيار هناك ... وعلى أية حال ، ان المتمردين الهنود لم يحققوا اطلاقا هذا ... بكل بساطة انها استحالة لائتلاف من المتسكعين ان يقتلعوا دولة قوية ... وانني لا اربط مصير أمتي بمصير ما يسمى (بالامم المضطهَدة) لانني اعرف مرتبتها العنصرية الدونية » (٢) .

ان حب القوي وكراهية الضعيف اللذين يشكلان خاصية الشخصية المازوكية ـ السادية يفسران قدرا كبيرا من اعمال هتلر واتباعه السياسية، فبينما الحكومة الجمهورية تعتقد انها تستطيع ان «تهدىء روع» النازيين بمعاملتهم باللين ، لم تفشل فحسب في تهدئتهم بل أثارت فيهم الكراهية بسبب ما أظهرته من نقص في القوة والصرامة . لقد كره هتلر جمهورية

---

١ ـ المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

٢ ـ المرجع السابق ، ص ٩٠٠ وما بعدها .

فيمار لانها كانت ضعيفة واعجب بالزعماء الصناعيين والعسكريين لان لديهم القوة . انه لم يحارب ابدا ضد القوة القوية القائمة بـل حارب دائما ضد الجماعات التي يعتقد انهـا ضعيفة اساسا . لقـد حدثت «ثورة» هتلر ـ وكذلك «ثورة» موسوليني ـ تحت حماية القوة القائمة وكانت موضوعاتهما المفضلة هي اولئك الذين لا يستطيعون ان يدافعوا عن انفسهم . ويمكـن للانسان ان يخاطر فيفترض ان موقف هتلر من بريطانيا العظمى كان محددا ـ من بين عوامل أخرى ـ بهذا المركب السيكولوجي . فطالما انه يشعر بان بريطانيا قوية يحبها ويعجب بها . ويعبر كتابه عن هذا الحب لبريطانيا . وعندما أدرك ضعف الوضع البريطاني قبل وبعد ميونخ تغير حبه الى كراهية ورغبة في تدميرها . ومن وجهة النظر هـــذه كانت « التهدئة » سياسة مقضيا عليها بالنسبة لشخصية مثل هتلر تثير الكراهية لا الصداقة .

لقد تحدثنا كثيرا عن الجانب السادي في ايديولوجية هتلر . وعلى أية حال ، كما رأينا في بحثنا عن الشخصية التسلطية هناك الجانب **المازوكي** أيضا بجانب الجانب السادي . هناك الرغبة في الخضوع لقوة أكثر هيمنة، والرغبة في افناء النفس بجانب الرغبة في تملك القوة علـــى الكائنـــات العاجزة . هذا الجانب المازوكي للايديولوجية النازية وتطبيقها واضح للغاية فيما يتعلق بالجماهير . انه يقال لها مرارا وتكرارا : الفرد ليس شيئا وليس له حسبان ، وعلى الفرد أن يتقبل هذه اللاجدوى الشخصية ويذيب نفسه في قوة اكبر ثم يشعر بالفخار بمشاركته في قوة وعظمة هذه القوة الاعظم . ولقد عبر هتلر عن هذه الفكرة بجلاء في تعريفه للمثالية : «المثالية وحدها تفضي بالناس الى التسليم الارادي بامتياز القوة والمقدرة ومن ثم تجعل منهم هبوة من ذلك النظام الذي يكوّن ويشكل الكون كله » (١) .

وجوبلز يعطي تعريفا مماثلا لما يسميه بالاشتراكية . يقول : « لكي تكون اشتراكيا يجب ان تخضع الانا للانت ، والاشتراكية هي تضحية الفرد للكـل » (٢) .

التضحية بالفرد ورده الى هبوة ، الى ذرة ، يتضمنان ـ حسب رأي

---

١ ـ المرجع السابق ، ص ٤١١ .

٢ ـ جوبلز : ميشيل ، ص ٢٥ .

هتلر ــ انكار حق الفرد من الرأي والمصالح والسعادة . هذا الانكار هو جوهر التنظيم السياسي الذي فيــــه « ينكر الفرد تقديــــم رأيــه الشخصــي ومصالحه » (١) . انه يثني على « اللاأنانية » ويعلم ان « الناس في المطاردة بحثا عن السعادة يسقطون من النعيم الى الجحيم » (٢) . ان هدف التربية هو تعليم الفرد الا يؤكد ذاته . ان الطفــل فــي المدرسة يجب ان يتعلـم « ان يكون صامتا ليس فحسب عندما يوجه اليه اللوم حقا ، بل عليه أن يتعلم ايضا ــ اذا دعت الضرورة ــ أن يتحمل الظلم في صمت » (٣) . ولقد كتب عن هدفه الاقصى فقال :

« في دولة الشعب ، يجب أن تنجح وجهة النظر الشعبية الى الحياة نهائيا في تحقيق تلك الحقبة الاكثر نبلا التي عندها يرى الناس ان عنايتهم لم تعد منصبة على التربية الافضل للكلاب والجياد والقطط ، بل بالاحرى في رفع البشرية نفسها ، تلك الحقبة التي يستسلم فيها الفرد واعيا وصامتا ويعطي الآخر ويضحي مبتهجا » (٤) .

هذه العبارة مدهشة نوعا ما . فان الانسان يتوقع بعــد وصف نمط الفرد الذي « يستسلم واعيا وصامتا » انه سيصف نمطا عكسيا ربما يكون النمط الذي يقود ويأخذ على عاتقه المسئولية او شيئا من هذا القبيــل . ولكن بدلا من هذا يحدد هتلر ذلك النمـــط «الآخر» ايضا بقدرتـــه على « التضحية وهو مبتهج » . فاذا امكن لي ان أخاطر واخمن فانني اعتقد ان هتلر اعتزم حقا في عقله ان يفرق بين الجماهير التي تستسلم والحاكم الذي يجب أن يحكم . ولكن بينما يعترف جهرة احيانا برغبته هو ورغبة « صفوته » في القوة ، كثيرا ما ينكر هذا . وفي هذه العبارة واضح انه لا يريد ان يتحدث بصراحة ومن ثم أحل محل الرغبة في الحكم رغبة « الاعطاء والتضحية في ابتهاج » .

---

١ ــ هتلر : كفاحي ، ص ٤٠٨ .
٢ ــ المرجع السابق ، ص ٤١٢ .
٣ ــ المرجع السابق ، ص ٦٢٠ وما بعدها .
٤ ــ المرجع السابق ، ص ٦١٠ .

وهتلر يدرك بوضوح ان فلسفته عن انكار الذات والتضحية موجهة الى أولئك الذين لا يسمح لهم وضعهم الاقتصادي بأية سعادة . انه لا يريد ان يوجد نظاما اجتماعيا يجعل السعادة الفردية ممكنة بالنسبة لكل فرد ، انه يريد ان يستغل بؤس الجماهير لكي يجعلهم يؤمنون بتبشيرية انكار الذات . وهو يعلن هذا صراحة : « اننا نستدير الى ذلك الجيش العظيم المكون من الفقراء للغاية حتى ان حياتهم الشخصية قد لا تعني اعظم ثراء للعالم ... » (١) .

ان هذا التبشير الكلي بتضحية الذات له غرض واضح : على الجماهير أن تتنازل عن نفسها وتخضع اذا كانت الرغبة في القوة من جانب الزعيم و «الصفوة» تريد ان تتحقق . ولكن هذا الاشتياق المازوكي يوجد ايضا في هتلر نفسه . عنده أن القوة الاعظم التي عليه ان يخضع لها هي الله ، القدر ، الضرورة ، التاريخ ، الطبيعة . وبالفعل ان كل هذه المصطلحات لها المعنى نفسه بالنسبة له وكلها عبارة عن رموز لقوة قوية مهيمنة . ولقد بدأ سيرته الذاتية بملاحظة انه بالنسبة له «كان حظا رائعا **ان القدر** دبر ان يكون الحالة في برونار هو مكان مولدي» (٢) . ثم يواصل قوله بأن الشعب الالماني كله يجب ان يتحد في دولة واحدة لانه حينئذ فقط عندما تكون هذه الدولة صغيرة جدا عليهم جميعا ، فان الضرورة ستعطيهم الحق الخلقي للحصول على التربة والارض » (٣) .

ان الهزيمة في حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ هي بالنسبة له « عقوبة عادلة من جانب العقاب الابدي » (٤) .

ان الامم التي تختلط بالاجناس الاخرى «تخطىء ضد ارادة **العناية الالهية** الخالدة» (٥) او على نحو ما ذكر في موضع آخر « ضد ارادة

---

١ ـ المرجع السابق ، ص ٦١٠ .
٢ ـ المرجع السابق ، ص ١ .
٣ ـ المرجع السابق ، ص ٣ .
٤ ـ المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .
٥ ـ المرجع السابق ص ٤٥٢ .

الخالق الخالد» (١) . ان الذي امر برسالة المانيا هو «خالق الكون» (٢) . ان السماء ارقى من الناس لان الانسان المحظوظ يمكن ان يستغفل الناس ولكن «السماء لا يمكن رشوتها» (٣) .

ان القوة التي اثرت على هتلر وبما اكثر من الله والعناية الالهية والقدر هي الطبيعة . فبينما كان التيار التاريخي في الاربعمائة سنة الماضية هو باحلال سيادة الانسان على الطبيعة بدل سيادة الطبيعة على الانسان يصر هتلر على ان الانسان يستطيع ويجب ان يحكم الناس ولكنه لا يستطيع ان يحكم الطبيعة . ولقد سبق ان اقتبست قوله بان من المحتمل الا يكون تاريخ البشرية قد بدأ بجعل الحيوانات اليفة ، بل بالتسيد على الشعوب الادنى . ولقد سخر من فكرة ان الانسان يستطيع ان يقهر الطبيعة وضحك من اولئك الذين يؤمنون بانهم قد يصبحون قاهرين للطبيعة «بينما ليس لديهم سلاح في متناولهم سوى مجرد (فكرة) » ويقول ان الانسان «لا يسيطر على الطبيعة ، بل على اساس معرفته بقوانين واسرار قليلة للطبيعة قد ارتفع الى وضع السيد على تلك الكائنات الحية الاخرى التي تنقصها هذه المعرفة»(١). ومرة اخرى نجد الفكرة نفسها : الطبيعة هي القوة الكبرى التي علينا ان نخضع لها ، لكن الكائنات الحية هي الكائنات التي يجب ان نهيمن عليها .

لقد حاولت ان أبيّن في كتابات هتلر التيارين اللذين سبق ان وصفناهما باعتبارهما اساسيين للشخصية التسلطية : الشوق للقوة على الناس والاشتياق الى الخضوع لقوة متمكنة مهيمنة في الخارج . وان افكار هتلر تتطابق بشكل او بآخر مع ايديولوجية الحزب النازي . والافكار الواردة في كتابه هي تلك الافكار التي عبر عنها في عديد من خطبه التي كسب بها الجماهير في صف حزبه . وهذه الايديولوجية ناتجة عن شخصيته التي بكل ما فيها من شعور بالدونية وكراهية للحياة وتقشف وحسد لأولئك الذين

---

١ ــ المرجع السابق ص ٣٩٢ .
٢ ــ المرجع السابق ص ٢٨٩ .
٣ ــ المرجع السابق ص ٩٧٢ .
٤ ــ المرجع السابق ص ٣٩٣ وما بعدها .

يستمتعون بالحياة هي تربية النزعات المازوكية ـ السادية ، وهذه الايديولوجية موجهة الى أناس شعروا ـ ولهم تكوين الشخصية نفسه ـ بانجذاب واستثارة نحو هذه التعاليم واصبحوا مريدين غيورين لرجل الذي عبر عما يشعرون به . غير ان الايديولوجية النازية لم تكن وحدها هي التي ارضت الطبقة الوسطى الدنيا ، فالممارسة السياسية حققت ما وعدت به الايديولوجية . لقد خلق بناء هرمي تسلسلي يكون لكل واحد فيه شخص اعلى له يخضع ويكون له شخص ادنى يشعر بان له سلطة عليه . والرجل الذي في القمة ، الزعيم ، يوجد القدر او التاريخ او الطبيعة فوقه كقوة يخضع لها . وهكذا فان الايديولوجية النازية وتطبيقها يشبعان الرغبات النابعة من مكون الشخصية لجزء من السكان ويعطي توجيهات واشارة لأولئك الذين رغم عدم استمتاعهم بالهيمنة والخضوع قد استسلموا واقلعوا عن الايمان بالحياة والقرارات الخاصة بهم وكل شيء .

فهل اعطت هذه الاعتبارات اية مفتاح يتكهن بالنسبة لثبات النازية في المستقبل ؟ لا اجد انني مؤهل لاتخاذ اية تنبؤات . ومع هذا فانه يبدو ان من الممكن اثارة بعض النقاط القليلة مثل تلك التي تترتب عن المقدمات السيكولوجية التي نناقشها . اننا نسأل وقد اعطيت الظروف السيكولوجية، ألم تحقق النازية الاحتياجات الانفعالية للسكان ، واليست هذه الوظيفة السيكولوجية عاملا واحدا يعمل لنمو ثباتها ؟

من كل هذا الذي قيل من الواضح ان الجواب على هذا السؤال بالنفي، ذلك انه لا يمكن قلب حقيقة الاصطباغ الانساني بصبغة فردية وتحطيم كل «الروابط الاولية» . ان عملية تدمير عالم العصور الوسطى قد استغرقت اربعمائة سنة وهي تستكمل في عصرنا . وما لم يدمر النظام الصناعي كله والنمط الكلي للانتاج ويحدث تغير الى المستوى السابق على المرحلة الصناعية ، سيظل الانسان فردا قد بزغ بشكل كامل من العالم المحيط به. لقد رأينا ان الانسان لا يستطيع ان يطيق هذه الحرية السلبية ، وانه يحاول ان يهرب الى قيد جديد يكون بديلا عن روابط اولية كف عنها . ولكن هذه الروابط الجديدة لا تكون وحدة حقيقية مع العالم . وهو يدفع مقابل الامن الجديد التنازل عن تكامل نفسه . ان الصدع الواقعي بينه وبين تلك السلطات لا يختفي . ان هذه السلطات تبلعه وتستولي على حياته حتى ولو خضع لها

بوعي وبارادته . وفي الوقت نفسه انه يعيش في عالم لم يتطور فيه فحسب الى ان يكون «ذرة» بل يزوده ايضا بكل امكانية لكي يصبح فردا . ان النظام الصناعي الحديث له قدرة على ان ينتج لا وسيلة الحياة الآمنة اقتصاديا لكل فرد فحسب ، بل ايضا قادر على ان ينتج الاساس المادي للتعبير الكامل عن امكانيات الانسان العقلية والحسية والانفعالية ، وفي الوقت نفسه قادر على انقاص ساعات العمل بقدر كبير .

ويمكن مقارنة وظيفة الايديولوجية التسلطية وتطبيقها بوظيفة الاغراض العصابية . مثل هذه الاعراض تنتج عن ظروف سيكولوجية لا تحتمل وفي الوقت نفسه تقدم حلا يجعل الحياة ممكنة ، ومع هذا فهي ليست حلا يفضي الى سعادة او نمو الشخصية . انها تترك دون تغيير الظروف التي اقتضت الحل العصابي . ان دينامية طبيعة الانسان هي عامل هام يميل الى البحث عن مزيد من الحلول المرضية اذا كانت هناك امكانية للحصول عليها . ان وحدة الفرد وعجزه ، بحثه عن تحقق الامكانيات التي تتطور في داخله ، الحقيقة الموضوعية الخاصة بالقدرة الانتاجية المتزايدة للصناعة الحديثة هي عوامل دينامية تشكل اساس البحث المتنامي عن الحرية والسعادة . وان الهرب الى التكافلية يمكن ان يرفع المعاناة لفترة ما لكنه لا يستطيع ان يستأصلها . ان تاريخ البشرية هو تاريخ الاصطباغ المتنامي بالصبغة الفردية . لكنه ايضا تاريخ الحرية المتنامية . ان البحث عن الحرية ليس قوة ميتافيزيقية ولا يمكن تفسيره بالقانون الطبيعي ، انه النتيجة الضرورية لعملية الاصطباغ بالصبغة الفردية ونمو الحضارة . ولا يمكن للانظمة التسلطية ان تطيح بالظروف الاساسية التي تفضي الى السعي الى الحرية ، كما ان هذه النظم لا تستطيع ان تبيد البحث او السعي الى الحرية والذي ينبعث من هذه الظروف .

الفصل السابع

الحرية والديمقراطية

١ ـ وهم التفرّدية

حاولت في الفصول السابقة ان أبيّن ان عوامل معينة في النظام الصناعي الحديث بصفة عامة وفي مرحلته الاحتكارية بصفة خاصة قد ساهمت في تطور شخصية تشعر بالعجز والوحدة والقلق والزعزعة . ولقد بحثت الظروف الخاصة في المانيا التي جعلت جانبا من سكانها أرضا خصبة لايديولوجية وتطبيق سياسي يتوجهان الى ما أسميته بالشخصية التسلطية.

ولكن ماذا عن انفسنا ؟ هل لا يهدد ديمقراطيتنا سوى الفاشية الواقعة وراء الأطلنطي او «الطابور الخامس» في صفوفنا ؟ اذا كانت الحال هكذا ، فان الموقف يكون خطيرا وليس حرجا . ولكن بالرغم من ان تهديدات الفاشية الخارجية والداخلية يجب النظر اليها بجد ، فانه لا يوجد خطأ اكبر ولا خطر اشد من الا نتبين اننا نواجه في مجتمعنا الظاهرة نفسها التي هي التربية الخصبة لنهضة اتعاشية في اي مكان : لا جدوى الفرد وعجزه .

هذه العبارة تتحدى الايمان التقليدي بأن الديمقراطية الحديثة وقد حررت الفرد من جميع القيود الخارجية قد حققت النزعة الفردية الحقة .

انا فخورون باننا لسنا خاضعين لاية قوة خارجية ، واننا أحرار في التعبير عن افكارنا ومشاعرنا ونحن نأخذ بثقة ان هذه الحرية تكاد تضمن على نحو تلقائي آلي تفرديتنا . وعلى اية حال ، **فان حق التعبير عن افكارنا لا يعني شيئا الا اذا كنا قادرين على ان تكون لنا افكار من انفسنا ؛** ان التحرر من السلطة الخارجية هو مكسب اخير اذا ما كانت الظروف السيكولوجية الباطنية هي بشكل يمكننا من تأسيس تفرديتنا . فهل نحن حققنا ذلك الهدف ام اننا على الاقل نقترب منه؟ ان هذا الكتاب يتناول العامل الانساني ، لهذا فان مهمته هي تحليل هذه المسألة ذاتها بشكل نقدي. ونحن بهذا نلتقط خيوطا سقطت في الفصول السابقة . لقد اشرنا ونحن نبحث جانبي حرية الانسان الحديث الى الظروف الاقتصادية التي ساهمت في زيادة عزلة الفرد وعجزه في حقبتنا ؛ ولقد بينا في بحثنا للنتائج السيكولوجية ان هذا العجز يفضي اما الى نوع من الهرب نجده في الشخصية التسلطية او يفضي الى تطابق اضطراري في العملية التي يصبح فيها الفرد المنعزل آلة ويفقد نفسه وفي الوقت نفسه يتصور نفسه شعوريا انه حر ولا يخضع الا لنفسه .

ومن المهم ان ننظر كيف ان حضارتنا تغذي هذا الميل الى التطابق بالرغم من انه لا توجد فسحة الا لامثلة بارزة قليلة . ان كبت المشاعر التلقائية وبالتالي كبت تطور الفردية الاصيلة يبدأ مبكرا مع التدريب المبكر للطفل . ولا يعني هذا ان التدريب يجب ان يفضي بشكل حتمي الى كبت التلقائية اذا كان هدف التربية الحقيقي هو تدعيم استقلال الطفل الباطني وفرديته ونموه وتكامله . ان القيود التي قد يفرضها مثل هذا النوع من التربية على نمو الطفل ليست الا وسائل انتقالية تدعم بالفعل عملية النمو والتوسع . وعلى اية حال ان التربية في حضارتنا كثيرا ما تفضي الى استئصال التلقائية واحلال مشاعر وأفكار ورغبات مفروضة على الافعال النفسية الاصيلة . (اسمحوا لي ان اكرر انني لا أقصد بالاصيلة ان الفكرة من الافكار لم يفكر فيها شخص آخر من قبل ، بل اقصد انها تصدر عن الفرد اي انها نتيجة نشاطه وتكون بهذا المعنى فكرته هو). وسوف اختار اعتباطا مثلا يعد من أقدم الفروض عن المشاعر التي تخص العداوة والكراهية . ان معظم الاطفال لديهم قدر معين من العداوة والتمرد نتيجة صراعاتهم مع العالم المحيط الذي يميل الى سد الطريق في وجه توسعهم ومن ثم يميل الاضعف منهم الى

هذين الشعورين . ومن الاهداف الجوهرية للعملية التربوية استئصال رد الفعل المعادي هذا . والوسائل مختلفة ؛ انها تختلف من التهديدات والعقوبات التي ترعب الطفل الى الوسائل اللبقة للرشوة او «التفسيرات» التي تشوش الطفل وتجعله يقلع عن عداوته . ويبدأ الطفل بالتنازل عن التعبير عن شعوره واحيانا ما يتنازل عن شعوره نفسه . وينضاف الى هذا انه يُعلّم ان يكبت معرفة العداوة وعدم الاخلاص في الآخرين ، واحيانا لا يكون هذا سهلا تماما لان لدى الاطفال قدرة على ملاحظة مثل هذه الصفات السالبة في الآخرين بدون ان ينخدَعوا بسهولة بكلمات الكبار كالعادة . انهم لا يزالون يكرهون انسانا ما «لا لسبب وجيه» ــ سوى انهم يشعرون بالعداوة او عدم الاخلاص يشع من ذلك الشخص . ورد الفعل هذا سرعان ما لا يشجَّع ، ولا يستغرق الامر طويلا حتى يصل الطفل الى «نضج» المراهق المتوسط ويعقد الشعور بالتمييز بين الشخص الوديع والوغد طالما ان الاخير لم يرتكب عملا مُخلا .

ومن جهة اخرى ، يجري تعليم الطفل ــ في بداية تربيته ــ على ان تكون لديه مشاعر ليست على الاطلاق مشاعره «هو» ؛ وخاصة انه يجري تعليمه ان يحب الناس وأن يكون ودودا معهم بشكل غير نقدي وان يبتسم . وما لا تحققه التربية يحققه عادة الضغط الاجتماعي في الحياة بعد هذا . اذا لم تبتسم فانه يُحكم عليك بنقص في «الشخصية المبهجة» ــ وتكون محتاجا الى ان تكون لك شخصية مبتهجة اذا اردت ان تبيع خدماتك سواء كندل او كبائع متجول او كطبيب . واولئك الذين هم في سفح الهرب الاجتماعي الذين لا يبيعون شيئا سوى عملهم الجسماني واولئك الذين في القمة العليا لا يحتاجون الى ان يكونوا اشخاصا «بهجين» بصفة خاصة . ان المودة والاحتفال وكل شيء من المفروض ان تعبر عنه ابتسامة ما تصبح كلها استجابات آلية يديرها الانسان ويغلقها كالمفتاح الكهربائي .

تأكدوا ان الشخص في حالات عديدة يكون واعيا بانه يقوم فحسب بمجرد اشارة او حركة ؛ وعلى اية حال ، فانه في معظم الحالات يفقد هذا الوعي ومن ثم يفقد القدرة على التمييز بين الشعور الزائف والمودة التلقائية.

وليست العداوة وحدها هي التي تُكبت والمودة تقتل بفرض مقابلها . فهناك حلقة متسعة من الانفعالات التلقائية تكبت وتحل محلها مشاعر زائفة.

ولقد اخذ فرويد كبتا من هذا النوع ووضعه في مركز مذهبه كله الا وهو الكبت الجنسي . وبالرغم من انني اعتقد ان عدم تشجيع الفرح الجنسي ليس هو الكبت الهام الوحيد لردود الافعال التلقائية بل هو واحد من كثير، فان اهميته ـ بلا شك ـ لا يجب التقليل منها . ان نتائجه واضحة في حالات الكف الجنسي وكذلك في تلك الحالات التي يتخذ فيها الجنس صفة اضطرارية ويتعاطى اشبه بالمخدر الذي ليس له مذاق خاص سوى ان يجعلك تنسى نفسك . وبصرف النظر عن النتائج المترتبة ، فان كبتها ـ بسبب حدة الرغبات الجنسية ـ لا يؤثر فحسب في المجال الجنسي بل يؤثر ايضا في اضعاف شجاعة الشخص في التعبير التلقائي في جميع المجالات الاخرى .

ان الانفعالات في مجتمعنا لا يحدث لها تشجيع بصفة عامة . وبينما ليس هناك شك في ان اي تفكير خلاق ـ وكذلك اي نشاط خلاق آخر ـ مرتبط لا محالة بالانفعال ، فقد اصبح من المثاليات ان نفكر وأن نعيش بالانفعالات . ان تكون «منفعلا» قد اصبح مرادفا لان تكون لست متزنا او لست على ما يرام . والفرد بتقبله هذا المعيار قد اصبح ضعيفا الى حد كبير. لقد افتقر تفكيره وتسطح . ومن جهة اخرى ، لمّا لم يكن في الامكان قتل الانفعالات تماما ، فانه لا بد ان يكون لها وجودها بعيدا تماما عن الجانب العقلي من الشخصية ؛ والنتيجة هي العاطفية الرخيصة وغير المخلصة التي تغذي بها السينما والاغنيات الشعبية ملايين من الزبائن المحرومين من العواطف .

وهناك شعور انفعالي يدخلونه في المحرمات وأريد ان انوه به بصفة خاصة لان كبته يمس عميقا جذور الشخصية : الشعور بالمأساة . كما رأينا في فصل سابق ، ان معرفة الموت والجانب المأساوي من الحياة سواء كانت ضبابية او جلية هي صفة من الصفات الرئيسية في الانسان . ولكل حضارة طريقتها في التغلب على مشكلة الموت . وبالنسبة لتلك المجتمعات التي تقدمت فيها عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية ولكن بشكل بسيط ، فان نهاية الوجود الفردي اقل من مشكلة نظرا لان تجربة الوجود الفردي نفسه اقل تطورا . ان الموت لم يجر تصوّره بعد باعتباره مختلفا اساسا عن الحياة. ان الحضارات التي نجد فيها تطويرا أرقى للاصطباغ بصبغة فردية قد

تناولت الموت على انه ليس سوى استمرار ظلي وكئيب للحياة . لقد بنى المصريون آمالهم على اعتقاد بعدم فناء الجسم الانساني على الاقل أولئك الذين لم تكن قوتهم خلال الحياة قابلة للفناء . ولقد اقر اليهود بحقيقة الموت على نحو واقعي وكانوا قادرين على التصالح مع فكرة فناء الحياة الفردية برؤية حالة للسعادة والعدالة تصل اليها البشرية في هذا العالم . ولقد جعلت المسيحية من الموت شيئا غير حقيقي وحاولت ان تغري الفرد التعس بوعود الحياة بعد الموت . وان حقبتنا تنكر الموت بكل بساطة وتنكر معه جانبا رئيسيا من جوانب الحياة . ان الفرد بدلا من ان يسمح لمعرفة الموت والمعاناة ان تكون واحدة من اقوى المحركات للحياة وأساسا للتضامن الانساني وتجربة ينقص بدونها الفرح والحماس حدتهما وعمقهما ، يضطر الى كبت هذه المعرفة . ولكن ، كما هو الحال دائما مع الكبت ، فان العناصر المكبوتة وقد أبعدت عن مرمى البصر لا تكف عن الوجود. وهكذا فان الخوف من الموت يخلف بيننا وجوداً غير شرعي . وهو يظل حيا بالرغم من محاولة نكره ، لكنه وهو مكبوت يظل عقيما . وهو مصدر من مصادر تسطح التجارب الاخرى والقلق المحيط بالحياة وهو يشرح ــ ويمكنني هنا ان أخاطر بالقول ــ القدر المهول الذي تدفعه هذه الامة من اجل جنازاتها .

وفي عملية ادخال الانفعالات في اطار المحرمات يلعب الطب العقلي الحديث دورا غامضا . فمن جهة ، نجد ان اقوى ممثليه الا وهو فرويد قد نفذ من خرافة الطابع العقلي الفرضي للعقل الانساني وشق دربا يسمح بالقاء نظرة في هاوية الانفعالات الانسانية . ومن جهة اخرى ، نجد ان الطب وقد أثرى نفسه بانجازات فرويد هذه ، قد جعل من نفسه اداة في ايدي التيارات العامة لاستغلال الشخصية . فعدد كبير من اطباء النفس العقليين بما في ذلك المحللون النفسيون قد رسموا صورة للشخصية «السويّة» التي لا تكون اطلاقا حزينةجدا او غاضبة جدا او مضطربة جدا. وهم يستخدمون كلمات مثل «طفولي» او «عصابي» لطمس معالم او انماط الشخصيات التي لا تتطابق مع الانموذج التقليدي لفرد «سوي» . هذا النوع من التأثير هو بشكل ما اخطر من الاشكال الاقدم والاصرح التي تسمي الاشياء بمسمياتها الحقيقية . اذن فان الفرد يعرف على الاقل ان هناك شخصا ما او مذهبا ما ينقده ومن ثم يستطيع ان يناضل ضده . ولكن من يمكن ان يناضل ضد « العلم » ؟

ويحدث التشويه نفسه بالنسبة **للتفكير** الاصيل كما يحدث بالنسبة للمشاعر والانفعالات . فمنذ البداية الخالصة للتربية والتفكير الاصيل لا يلقى تشجيعا وتصب الافكار الجاهزة في عقول الناس . وكيف يتم هذا بالنسبة للاطفال الصغار؟ مسألة سهلة للغاية . انهم يملأونهم بحب فضول ازاء العالم ، والاطفال يحبون ان يستولوا عليه ماديا وعقليا . انهم يريدون ان يعرفوا الحقيقة حيث ان هذه هي أسلم طريقة لتوجيه انفسهم في عالم غريب وقوي . وبدلا من هذا لا يؤخذ الاطفال على نحو جاد ولا يهم ما اذا كان هذا الموقف يأخذ شكل عدم احترام صريح او كياسة معتادة ازاء كل من ليس عنده قوة (مثل الاطفال او المسنين او المرضى) . وبالرغم من ان هذه المعاملة بذاتها تقدم عدم تشجيع قوي للتفكير المستقل ، هناك عيب اسوأ : عدم الاخلاص — وغالبا ليس مقصودا — وهو شيء نمطي في سلوك البالغ تجاه الطفل . ويقوم عدم الاخلاص هذا في صورة خيالية للعالم الذي يُعطى للطفل من جهة . وبجانب هذا العرض الخطأ للعالم هناك اكاذيب خاصة عديدة تميل الى اخفاء الحقائق ، التي لا يريد الكبار — لاسباب شخصية عديدة — الا يعرفها الصغار . فمن طبع سيء يبرّر بعدم رضاء بالنسبة لسلوك الطفل الى اخفاء نشاطات الوالدين الجنسية ومشاجراتهما ، فان الطفل «ليس مفروضا فيه ان يعرف» ، وتصطدم استطلاعاته مع عدم تشجيع معاد او مؤدب .

والطفل بهذا الاستعداد يدخل المدرسة وربما الكلية . انني اريد ان اشير بايجاز الى المناهج التربوية المستخدمة اليوم التي هي في الواقع لا تشجع التفكير الاصيل . احد هذه المناهج هو التركيز على معرفة الحقائق او بالاحرى المعلومات . ان الخرافة المرضية تسود انه بمعرفة المزيد من الحقائق يصل الانسان الى معرفة الواقع ، وان مئات من الحقائق المبعثرة وغير المترابطة تحشى بها رؤوس التلاميذ ، ويتم الاستيلاء على وقتهم وطاقتهم بتعليمهم المزيد من الحقائق لدرجة لا تترك لهم فراغا للتفكير . تأكدوا ان التفكير بدون معرفة الحقائق يظل فارغا وخياليا ، ولكن «المعلومات» وحدها يمكن ان تشكل عقبة في وجه التفكير تماما مثل عدم وجودها .

وهناك طريقة أخرى وثيقة الصلة بتلك الطريقة السابقة لعدم تشجيع

التفكير الاصيل الا وهي اعتبار جميع الحقائق نسبية (١) . ان الحقيقة تصاغ لكي تكون مفهوما ميتافيزيقيا ، واذا تحدث اي انسان عن الرغبة في اكتشاف الحقيقة فانه يعد رجعيا عند المفكرين «التقدميين» في عصرنا . ويجري القول بان الحقيقة ذاتية تماما ، بل تكاد تكون مسألة ذوق . والبحث العلمي يجب ان ينفصل عن العوامل الذاتية وهدفه هو النظر في العالم دون انفعال او هوى . وعلى العالِم ان يتناول الوقائع بأيد ثابتة شأن الجراح وهو يعالج مريضه . ونتيجة هذه النزعة النسبية التي تعرض نفسها باسم التجريبية او الوضعية او التي تذكر نفسها بان اهتمامها منصب على الاستخدام الصحيح للكلمات ، نتيجة هذا ان يفقد التفكير باعثه الجوهري ــ رغبات ومصالح الشخص الذي يفكر ، وبدلا من هذا يصبح جهازا لتشجيع «الوقائع» . وبالفعل كما ان التفكير بصفة عامة قد تطور من الحاجة الى التسيد على الحياة المادية ، فكذلك البحث عن الحقيقة كامن في مصالح واحتياجات الافراد والجماعات الاجتماعية . وبدون هذه المصلحة يكون الباعث على البحث عن الحقيقة ناقصا . وهناك دائما جماعات تتضاعف مصلحتها بالحقيقة ، وممثلوها هم رواد الفكر الانساني ، وهناك جماعات اخرى تتضاعف مصالحها باخفاء الحقيقة . وفي هذه الحالة الاخيرة تبرهن المصلحة على انها ضارة لقضية الحقيقة . لهذا فان المشكلة ليست في ان هناك مصلحة **ما** بل هي **اي نوع** من المصلحة . واستطيع ان اقول انه طالما ان هناك اشتياقا ما للحقيقة في كل انسان فان هذا راجع لان كل انسان في احتياج ما اليها .

وهذا يصدق في المقام الاول بالنسبة لتوجيه الشخص في العالم الخارجي وهذا يصدق بصفة خاصة ايضا على الطفل . ان كل انسان وهو طفل يمر بمرحلة العجز ، والحقيقة هي سلاح من اقوى الاسلحة بالنسبة لمن ليس لهم حول ولا طول . لكن الحقيقة لا تكون فحسب لصالح الفرد بالنسبة لتوجيهه في العالم الخارجي ، وان قوته تتوقف الى حد كبير على معرفته بحقيقة نفسه . ان الاوهام عن النفس يمكن ان تصبح عكازات مفيدة للقضاء على اولئك العاجزين عن السير وحدهم ، لكنها تزيد من ضعف

١ ــ انظر ماركس أوتو : «المشروع الانساني» نيويورك ، ١٩٤٠ ، الفصلان الرابع والخامس.

الشخص. ان اكبر قوة للفرد تقوم على الحد الاقصى من تكامل شخصيته. وهذا يعني ان تقوم على الحد الاقصى من وضوحه أمام نفسه : « أعرف نفسك» هو امر من الاوامر الاساسية التي تهدف الى القوة والسعادة الانسانيتين .

بالاضافة الى العوامل التي ذكرت هناك عوامل اخرى تميل بشكل فعال الى تشويشما يترك من قدرة على التفكير الاصيل في البالغ المتوسط. بالنسبة لكل المشكلات الرئيسية للحياة الفردية والاجتماعية ، بالنسبة للمشكلات السيكولوجية والاقتصادية والسياسية والخلقية ، فان قطاعا كبيرا من حضارتنا له وظيفة واحدة ــ لف المشكلات بالضباب . من ذلك تأكيد ان المشكلات معقدة للغاية لدرجة لا تجعل الفرد المتوسط يستوعبها. بالعكس ، يبدو ان كثيرا من المشاكل الرئيسية للحياة الفردية والاجتماعية بسيطة للغاية ، بسيطة في الواقع ، حتى انه من المتوقع من كل شخص ان يفهمها . وان جعلها تبدو معقدة بشكل هائل حتى ان «الاخصائي» وحده هو القادر على فهمها انما تجعل هذا الاخصائي في مجاله المحدود يميل بالفعل ــ وقاصدا في اغلب الاحوال ــ الى عدم تشجيع الناس على الثقة بقدرتهم على التفكير في تلك المشكلات التي تهمهم فعلا. ان الفرد يشعر وهو يائس انه قد وقع في فخ القدر الهائل المشوش من المعلومات والمعطيات وهو بصبر لا ينفد ينتظر الاخصائيين حتى يجدوا ما عليه ان يفعله واين يتوجه.

ونتيجة هذا النوع من التأثير شيئان : الشيء الاول نزعة الشك والزهد تجاه اي شيء يقال او يطبع والشيء الثاني هو الايمان الطفولي بأي شيء يقال للشخص من جانب سلطة ما . هذا المركب من الزهد والسذاجة نمطي للغاية بالنسبة **للفرد الحديث** . ونتيجته الجوهرية هو عدم تشجيعه عن القيام بتفكيره واتخاذ قراره بنفسه .

وهناك طريقة اخرى لشل القدرة على التفكير نقديا هي تحطيم اي نوع ذي صورة مشيدة للعالم . ان الوقائع تفقد صفتها التوعية التي لا يمكن ان تكون لها الا كأجزاء من كل مشيد ولا تحتفظ الا بمعنى كمي مجرد ، ان كل واقعة هي بالضبط واقعة **اخرى** وكل ما يهم هو ما اذا كنا نعرف اكثر او اقل . والاذاعة والسينما والصحف لها تأثير مضاعف في هذه الناحية .

فالاعلان عن ضرب مدينة بالقنابل وموت مئات الناس يتبعه ــ دون ادنى خجل ــ او يقاطع باعلان عن الصابون او النبيذ . والمتحدث نفسه بالصوت نفسه الموحي المثير المؤثر الذي استخدمه في التو للتأثير عليك بجدية الموقف السياسي يؤثر الان على جمهوره بجدارة نوع معين من الصابون . والنشرات تدع صور زوارق الطوربيد يعقبها استعراض حديث . والصحف تحدثنا عن الافكار المبتذلة او عادات افطار ممثل بالمساحة نفسها والجدية نفسها اللتين تلجأ اليهما بالنسبة لسرد الاحداث ذات الاهمية العلمية او الفنية . وبسبب كل هذا نكف عن ان نكون مرتبطين بأصالة بما نسمع . اننا نكف عن ان نكون مثارين ، وتهدأ عواطفنا وأحكامنا النقدية ، ويتصف موقفنا مما يجري بصفة السطحية وعدم الاكتراث . وباسم «الحرية» تفقد الحياة كل بنائها ، انها تتكون من نتف صغيرة كل منها منفصلة عن الاخرى وتفقد اي معنى ككل . ويترك الفرد وحيدا مع هذه النتف مثل طفل مع متاهة . وعلى اية حال يكمن الاختلاف في ان الطفل يعرف ما هو البيت ومن ثم يستطيع ان يدرك أجزاء البيت في القطع الصغيرة التي يلعب بها على حين ان البالغ لا يرى معنى «الكل» من النتف التي تكون بين يديه . انه يتحير ويشعر بالخوف وكل ما يفعله ان يواصل النظر وهو يحملق في نتفه الصغيرة الخلوة من المعنى .

وما قيل عن نقص «الاصالة» في الشعور والتفكير يصدق ايضا على **فعل الارادة** . وادراك هذا فيه بعض الصعوبة . فالانسان الحديث يبدو ان عنده رغبات عديدة ومشكلته الوحيدة هي انه بالرغم من انه يعرف ما يريد فانه لا يحصل على ما يريد . ان كل طاقتنا تنفق بغرض الحصول على ما نريد ، ومعظم الناس لا يتساءلون اطلاقا عن مقدمة هذا النشاط : انهم يعرفون رغباتهم الحقيقية . انهم لا يتوقفون للتفكير فيما اذا كانت الاهداف التي يسعون اليها هي شيء يريدونه هم انفسهم . في المدرسة يريدون الحصول على درجات ممتازة ، وعندما يكبرون يريدون ان يزدادوا نجاحا وتكوين ثروة كبيرة وأن تكون لهم مكانة اكبر وأن يشتروا عربة أحسن وما الى ذلك . ومع ذلك ، عندما يتوقفون عن التفكير في وسط هذا النشاط الفوّار قد يخطر على بالهم هذا السؤال : « اذا حصلت بالفعل على هذه الوظيفة الجديدة ، اذا حصلت بالفعل على هذه السيارة الاحسن ، اذا استطعت بالفعل ان اقوم بهذه الرحلة ــ فماذا اذن ؟ ما فائدة كل هذا ؟

هل انا حقيقة الذي يريد كل هذا ؟ الست اجري وراء هدف مفروض فيه ان يجعلني سعيدا والذي يروغ مني بمجرد ان اصل اليه ؟» عندما تنبعث هذه الاسئلة فانها تبعث الخوف لانها تتساءل عن الاساس نفسه الـــذي ينبني عليه النشاط الكلي للانسان ومعرفته بما يريد . لهذا يميل الناس الى التخلص بأسرع ما يكون من هذه الافكار المزعجة . انهـــم يشعرون بأنهم يعبأون بهذه الاسئلة لانهم ملولون او يائسون ـ وهم يستمرون في السعي وراء اهدافهم التي يعتقدون انها اهدافهم .

ومع هذا فان كل هذا ينم عن التحقق الضبابي للحقيقة ـ حقيقة ان الانسان يعيش تحت وهم انه يعرف ما يريد على حين انه يريد بالفعل ما **المفروض** فيه ان يريده . ولكي يتقبل هذا من الضروري ادراك ان المرء لكي يعرف ما يريده حقا ليس سهلا بالمقارنة كما يعتقد معظم الناس ، بل هو من اصعب مشكلات الانسان التي عليه ان يحلها . انها مهمة نحاول بحرارة ان نتجنبها بتقبل الاهداف الجاهزة كما لو كانت اهدافنا . الانسان الحديث مستعد للقيام بمخاطر عديدة عندما يحاول ان يحقق الاهداف المفروض فيها ان تكون اهدافه «هو» ، لكنه خائف حتى الاعماق من القيام بالمخاطـــرة ومسئولية اعطاء نفسه اهدافه الخاصة . النشاط الشديد ، نخطىء في الغالب اذا اعتبرناه برهانا على الفعل الذاتي الارادة بالرغم من اننا نعرف انه قد لا يكون تلقائيا اكثر من سلوك ممثل او شخص واقع تحت تأثير التنويم المغناطيسي . وعندما تتداول العقدة العامة للمسرحية ، فان كل ممثـــل يستطيع ان يمثل بقوة الدور المعهود به له وقد حتى يصوغ خطوطه وبعض تفاصيل السلوك بنفسه ، ومع هذا فانه مجرد لاعب دور أعطي له .

والصعوبة الخاصة في ادراك : الى اي مدى لا تكون فيه رغباتنـــــا ـوأفكارنا ومشاعرنا بالمثلـ حقا رغباتنا بل وُضعت فينا من الخارج مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلة السلطة والحرية . في سيرورة التاريخ الحديث حلت محل سلطة الكنيسة سلطة الدولة وحلت محل سلطة الدولة سلطة الضمير وفي حقبتنا الراهنة حلت محل سلطة الضمير السلطة المجهولـــة للحس المشترك العام والرأي العام كأدوات للتطابق . ولاننا قد حررنا انفسنا من الاشكال الصريحة القديمة للسلطة فاننا لا نتبين اننا اصبحنا فريسة نوع جديد للسلطة . لقد اصبحنا آلات آلية نعيش في ظل وهم الافراد ذوي الارادة الذاتية . هذا الوهم يساعد الفرد على ان يظل غير مدرك لعـــدم

زعزعته ، ولكن هذا هو كل العون الذي يستطيع وهم ان يمنحه . ونفس الفرد ضعيفة اساسا ، حتى انه يشعر بالعجز والزعزعة الشديدة . انه يعيش في عالم فقد فيه التعلق الاصيل به والذي فيه قد اصبح كل شيء وكل شيء مصطبغا بصبغة الاداة التي تؤدي عملها بلا تفكير حيث اصبح جزءا من آلة بنتها يداه . انه يفكر ويشعر ويريد ما يعتقد انه مفروض فيه انه يفكر فيه ويشعر به ويريده ، وفي هذه العملية ذاتها يفقد نفسه التي عليها يجب ان ينبني كل أمان اصيل لفرد حر .

ولقد زاد فقدان النفس من ضرورة التطابق ، فقد ترتب على هذا شك عميق بذاتية الانسان . اذا كنت لا شيء ، بل ما اعتقد انه مفروض فيّ ـ فمن «انا» ؟ لقد رأينا كيف ان الشك في نفس الانسان بدأ بتجطيم النظام في العصور الوسطى الذي كان للفرد فيه مكان لا يتزعزع بنظام محدد . لقد كانت ذاتية الفرد مشكلة كبرى في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت . واليوم نعتقد اننا ما نحن عليه . ومع هذا لا يزال الشك قائما حول انفسنا او لقد نما بالاحرى . لقد عبر بيراندللو في مسرحياته عن شعور الانسان الحديث هذا . انه يبدأ بالسؤال : من انا ؟ اي برهان لديّ من ذاتيتي سوى استمرار نفسي الفيزيقية ؟ وليست اجابته مثل اجابة ديكارت ـ تأكيد النفس الفردية ـ بل انكارها : ليست لي ذاتية ، ليست هناك نفس سوى النفس التي هي انعكاس لما يتوقع الآخرون مني ان اكون عليه: انني «كما ترغب انت» .

اذن هذا الفقدان للذاتية لا يزال يزيد من طابع الارغام على التطابق ، انه يعني ان الانسان لا يستطيع ان يتأكد من نفسه الا اذا عاش حسبما يتوقع الآخرون . واذا لم نعش حسب هذه الصورة فاننا لا نخاطر فحسب بالاستهجان والعزلة المتزايدة ، بل نخاطر بفقد ذاتية شخصيتنا التي تعني تعرضنا سلامة الصحة العقلية للخطر .

بالتطابق مع توقعات الآخرين ، بالا يكون الانسان مختلفا ، تخرس هذه الشكوك عن ذاتية الانسان ويتم الحصول على أمان معين . وعلى اية حال يكون قد دُفِع الثمن غاليا . ان التنازل عن التلقائية والفردية يفضي الى انجراف الحياة . من الناحية السيكولوجية ان الانسان الآلي بينما هو حي بيولوجيا هو ميت انفعاليا وذهنيا . بينما هو يقوم بحركات الحياة ، فان

الحياة تنساب من بين يديه كالرمال . ان الانسان الحديث وراء جبهة من الرضاء والتفاؤل غير سعيد في الاعماق ، كحقيقة واقعة ، انه علـــى شفا اليأس . انه يتمسك يائسا بفكرة التفردية ، انه يريد ان يكون «مختلفا» ، وليست لديه توصية اكثر من قوله : «ان الامر مختلف» . ان الانســـان الحديث تواق للحياة ، ولكن لما كان انسانا آليا فانه لا يستطيع ان يعيش الحياة بمعنى النشاط التلقائي الذي يتخذه ويحله محل اي نوع مـــن الاضطراب او الاثارة : اثارة السكر والرياضة والمعايشة العنيفة لاضطرابات الاشخاص الخياليين على شاشة السينما .

فما هو اذن معنى حرية الانسان الحديث ؟

لقد اصبح متحررا من القيود الخارجية التي قد تمنعه من الفعـــل والتفكير حسبما يرى . انه حر في ان يتصرف حسب ارادته اذا عرف ما يريده وما يفكر فيه وما يشعر به . لكنه لا يعرف . انه يتطابق مع سلطات مجهولة ويعتنق نفسا ليست نفسه . وكلما فعل هذا شعر بعجز اشد ، واضطر اكثر الى التطابق . وبالرغم من وجود قشرة تفاؤل ومبادرة ، فان الانسان الحديث مقهور بشعور عميق بالعجز الذي يجعله يحدق فـــي الكوارث القادمة كما لو كان مشلولا .

اننا اذا نظرنا الى الناس من السطح فانهم يبدون انهم يؤدون وظائفهم بشكل طيب في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، ومع هذا سيكون مـــن الخطر تجاوز الشقاء الضارب في الاعماق والراسخ وراء قشرة التطابـــق هذه . اذا فقدت الحياة معناها لانها لم تعش فان الانسان يصبح يائسا . والناس لا يموتون تماما من المسغبة الفيزيائية ، كما انهم لا يموتون تماما من المسغبة النفسية بالمثل . واذا نظرنا فحسب في الحاجات الاقتصادية بالقدر الذي يهم الشخص «السوي» واذا لم نر المعاناة اللاشعورية للشخص المتوسط الذي اصبح كالذرة اذن فاننا نفشل في تبين الخطر الذي يهدد حضارتنا من اساسها الانساني : الاستعداد لتقبل اية ايديولوجية واي زعيم اذا ما وعد فحسب بالاثارة وقدم بناء سياسيا ورموزا تعطي معنى ونظاما استعاريين لحياة فرد. ان يأس الانسان الآلي الانساني **human automaton** هو ارض خصبة للاغراض السياسية الفاشية .

٢ ـ الحرية والتلقائية

لقد تناول هذا الكتاب بتوسع شديد جانبا من الحرية هو : عجـز وزعزعة الفرد المنعزل في المجتمع الحديث الذي اصبح متحررا من جميع الروابط التي كانت تعطي معنى للحياة وامنا . ولقد راينا انالفرد لا يستطيع ان يتحمل هذه العزلة ، فهو ككائن منعزل عاجز تماما بالمقارنة مع العالم خارجه ومن ثم فهو خائف منه حتى الاعماق . وبسبب عزلته ، فان وحدة العالم قد تحطمت بالنسبة له وفقد كل نقطة توجيه . لهذا قهرته الشكوك حول نفسه ومعنى الحياة واي مبدأ به يستطيع ان يوجه أفعاله . ان اليأس والشك قد أشلا الحياة . والانسان لكي يحيا حاول ان يهرب من الحرية ، الحرية السلبية . لقد انساق الى قيد جديد . وهذا القيد مختلف عـن الروابط الاولية التي لم يكن منفصلا عنها تماما برغم هيمنة السلطات او الجماعة الاجتماعية عليه . والهرب لم يستعد له أمانه المفقود ، وكل مـا ساعده به هو نسيان نفسه كذاتية منفصلة . ولقد وجد أمانا جديدا وهشا على حساب التضحية بتكامل نفسه الفردية . ولقد اختار ان يفقد نفسه لانه لا يستطيع ان يتحمل ان يعيش وحيدا . وهكذا فان الحرية باعتبارها تحررا من ـ افضت به الى قيد جديد .

فهل يفضي تحليلنا الى نتيجة تقول بان هناك دائرة محتمة تفضي من الحرية الى تبعية جديدة ؟ هل التحرر من كل الروابط الاولية يجعل الفرد وحيدا ومنعزلا للدرجة انه لا بد وان يهرب الى قيد جديد ؟ هل الاستقلال والحرية متطابقان مع العزلة والخوف ؟ او هل هناك حالة للحرية الايجابية فيها يعيش الفرد كنفس مستقلة ومع هذا لا يكون منعزلا بل متحدا مـع العالم والآخرين والطبيعة ؟

اننا نؤمن بان هناك جوابا بالايجاب وان عملية نمو الحرية لا تشكـل دائرة مقفلة وان الانسان يستطيع ان يكون حرا وفي الوقت نفسه لا يكون وحيدا ، يستطيع ان يكون منتقدا ومع هذا يكون جزءا متكاملا من البشرية. هذه الحرية يستطيع الانسان ان يحرزها بتحقق نفسه وان يكون نفسه . فما هو تحقق النفس ؟ لقد اعتقد الفلاسفة المثاليون ان تحقق الذات يمكن ان يتم بالبصيرة العقلية وحدها . لقد أصروا على فلق الشخصية الانسانية حتى يمكن كبت طبيعة الانسان وحراستها بالعقل . وعلى اية حال ، فان

نتيجة هذا الانفلاق ان تعطلت لا حياة الانسان الانفعالية فقط ، بل ايضا تعطلت ملكاته العقلية . ان العقل وقد اصبح حارسا شرع في مراقبة سجنائه ، والطبيعة اصبحت هي نفسها سجينا ، وهكذا تعطل كلا جانبي الشخصية الانسانية : العقل والعاطفة . اننا نؤمن بان تحقق النفس مصاحب لا بفعل التفكير فحسب ، بل ايضا بتحقق الشخصية الكلية للانسان ، بالتعبير الفعال عن امكانياته الانفعالية والعقلية . وهذه الامكانيات ماثلة في كل فرد ، وهي لا تصبح حقيقية الا بمدى التعبير عنها . بقول آخر ، **الحرية الايجابية تقوم في النشاط التلقائي للشخصية الكلية المتكاملة .**

اننا نتناول هنا مشكلة من اشد مشكلات علم النفس صعوبة : مشكلة التلقائية . وان اية محاولة لمناقشة هذه المشكلة على نحو سديد تقتضي مجلدا آخر . وعلى اية حال ، على اساس مما قلناه من الممكن التوصل الى فهم الصفة الجوهرية للنشاط التلقائي عن طريق التقابل . النشاط التلقائي ليس نشاطا اضطراريا ، يساق به الفرد بعزلته وعجزه ، ليس هو نشاط الانسان الآلي الذي هو الاعتناق غير النقدي للنماذج التي يجري اقتراحها من الخارج . النشاط التلقائي هو نشاط حر للنفس ويتضمن ــ من الناحية السيكولوجية ــ ما يعنيه الجذر اللاتيني للكلمة Sponte حرفيا : عن الارادة الحرة للانسان . بالنشاط لا نعني «فعل اي شيء» بل نعني صفة النشاط الخلاق الذي يمكن ان يعتمل في تجارب الانسان العاطفية والعقلية والحسية وفي ارادته بالمثل . وهناك مقدمة لهذه التلقائية هي تقبل الشخصية الكلية واستئصال الفلق بين «العقل» و«الطبيعة» ، لان الانسان اذا لم يكبت الاجزاء الجوهرية من نفسه واذا اصبح شفافا في عين نفسه وإذا وصلت المجالات المختلفة للحياة تكاملا رئيسيا يكون النشاط التلقائي ممكنا .

وبينما التلقائية هي ظاهرة نادرة نسبيا في حضارتنا ، فاننا لسنا خلواً منها تماما . ولكي أساعد على فهم هذه النقطة ، أحب ان اذكر القارىء ببعض الامثلة التي نستطيع جميعا ان نرى فيها لمحة من التلقائية .

اولا ، اننا نعرف أفرادا يكونون ــ او كانوا ــ تلقائيين ، والذين يكون تفكيرهم وشعورهم وسلوكهم تعبيرا عن انفسهم وليس تعبيرا عن انسان

آلي . هؤلاء الاشخاص يكاد ان يكونوا معروفين لنا كفنانين . وكحقيقة واقعة ، يمكن تعريف الفنان على انه الفرد الذي يستطيع أن يعبر عن نفسه تلقائيا . فلو كان هذا هو تعريف الفنان ــ وبلزاك عرّف نفسه بالطريقة هذه عينها ــ اذن فيجب ان نسمي بعض الفلاسفة والعلماء فنانين ايضا بينما البعض الآخر مختلفون عنهم اختلاف المصور الفوتوغرافي عن الرسام الخالق . وهناك أفراد آخرون ــ برغم انه تنقصهم القدرة ــ او ربما التدريب ــ على التعبير عن انفسهم في وسيط موضوعي كما يفعل الفنان ، يملكون التلقائية نفسها . ان وضع الفنان حساس ، لان الفنان الناجح حقا هو الذي تحترم فرديته او تلقائيته ، فاذا لم ينجح في بيع فنه فانه يظل في نظر معاصريه مهووسا ، «عصابيا» . والفنان في هذه المسألة هو في وضع مماثل لوضع الثوري طوال التاريخ . الثوري الناجح يكون سياسيا والفاشل مجرما .

ان الاطفال الصغار يقدمون مثلا آخر على التلقائية . أن عندهم القدرة على الشعور والتفكير الذي هو **خاص بهم** ، هذه التلقائية تتكشف فيما يقولونه ويفكرون فيه وفي المشاعر التي ترتسم على وجوههم . فاذا تساءل الانسان عما يجذب الناس الى الاطفال الصغار فانني اعتقد ان الجواب ــ بعيدا عن الاسباب الانفعالية والتقليدية ــ يجب ان يكون هذه الصفة التلقائية نفسها . وكحقيقة واقعة ، لا يوجد شيء اكثر جاذبية واقناعا من التلقائية سواء وجدت في طفل او في فنان او في أولئك الافراد الذين لا يمكن ان يوضعوا في خانات حسب السن او المهنة .

يستطيع معظمنا ان يلاحظ على الاقل لحظات تلقائيتنا التي هي في الوقت نفسه لحظات السعادة الاصيلة . وسواء كانت الادراك الحسي الجديد والتلقائي لمنظر طبيعي او انبلاج حقيقة ما نتيجة تفكيرنا او لذة حسية غير مقولبة او الشعور الدفين بالحب لشخص آخر ــ فاننا نعرف جميعا في هذه اللحظات ما هو الفعل التلقائي وقد ترتسم لدينا رؤية عما يمكن ان تكون عليه الحياة الانسانية اذا لم تكن هذه التجارب نادرة تحدث عرضا .

لماذا يكون النشاط التلقائي هو الجواب على مشكلة الحرية ؟ لقد قلنا ان الحرية السلبية بنفسها تجعل الفرد كائنا منعزلا وتكون علاقته بالعالم بعيدة ولا تقوم على الثقة والتي تكون نفسه ضعيفة مهددة باستمرار . والنشاط

التلقائي هو النشاط الذي يستطيع به الانسان ان يقهر رعب الوحدة دون تضحية بتكامل نفسه ، ففي التحقق التلقائي للنفس يتحد الانسان من جديد بالعالم وبالانسان وبنفسه . والحب هو المركب الشديد لمثل هذه التلقائية ؛ لا الحب بمعنى اذابة النفس في شخص آخر ولا الحب باعتباره تملكا لشخص آخر ، بل الحب باعتباره التأكيد التلقائي للآخرين ، باعتباره وحدة الفرد والآخرين على اساس الحفاظ على النفس الفردية . وتكمن الصفة الدينامية للحب في هذه القطبية نفسها : انه ينبع من الحاجة الى قهر الانفصال ، انه يفضي الى الوحدة والاتحاد — ومع هذا لا تستأصل تلك الفردانية . والعمل هو المركب الآخر ، لا العمل بمعنى النشاط الاضطراري للهرب من الوحدة ، ولا العمل كعلاقة بالطبيعة التي تكون في جانب منها علاقة تسيد عليها وفي جانب آخر عبادة وعبودية لمنتجات أيدي الانسان ، بل العمل كخلق حيث يصبح الانسان متحدا مع الطبيعة في فعل الخلق . وما يصدق على الحب والعمل يصدق على كل فعل تلقائي سواء كان تحقق لذة حسية او مشاركة في الحياة السياسية للجماعة . انه يؤكد تفردية النفس وفي الوقت نفسه يوحّد النفس بالانسان والطبيعة . والقسمة الاساسية الموجودة في الحرية — ميلاد الفردية وألم الوحدة والعزلة — تنحل على مستوى اعلى عن طريق الفعل التلقائي للانسان .

والفرد في كل نشاط تلقائي يعانق العالم . فلا تظل نفسه الفردية لم تنقضَ فحسب ، بل هي تصبح اكثر قوة واشد صلابة. **فالنفس تكون قوية بقدر ما تكون نشطة** . لا توجد اية قوة أصيلة في التملك كتملك ، لا في الملكية المادية ولا في الصفات الذهنية مثل الانفعالات او الافكار . كما انه لا توجد ايضا قوة في استخدام واستغلال الموضوعات ، ان ما نستخدمه ليس ملكنا بكل بساطة لاننا نستخدمه . ان ما هو ملكنا هو فقط الذي نرتبط به بنشاطنا الخلاق سواء كان هذا شخصا او موضوعا غير حي . ان تلك الصفات الناجمة عن نشاطنا التلقائي هي وحدها التي تعطي قوة للنفس ومن ثم تكوّن اساس التكامل . والعجز عن السلوك تلقائيا والتعبير عما يشعر به المرء ويفكر فيه بأصالة والضرورة الناجمة لتقديم نفس زائفة للآخرين وللانسان هي كلها جذر الشعور بالدونية والضعف . وسواء كنا ندري هذا ام لا ، فلا شيء يدعونا الى الخجل اكثر من الا نكون انفسنا ، ولا يوجد شيء يمكن ان يعطينا فخارا وسعادة اكثر من التفكير والشعور والقول بما هو نحن .

وهذا يتضمن ان ما يهم هو النشاط كنشاط ، المهم هو العملية وليس النتيجة . وفي حضارتنا نجد ان التأكيد معكوس . اننا ننتج لا لاشباع عيني بل من اجل غرض مجرد هو بيع سلعنا . اننا نشعر باننا نستطيع ان نحصل على كل شيء مادي او لامادي بشرائه ، ومن ثم تصبح الاشياء اشياءنا في استقلال عن اي جهد خلاق من عندنا في علاقته بها . وبالطريقة عينها ننظر الى صفاتنا الشخصية ونتائج جهودنا كسلع يمكن ان تباع من اجل النقود والمكانة والقوة . ومن ثم ينحرف التأكيد عن الاشباع الراهن للنشاط الخلاق الى قيمة السلعة المنتجة ، ومن ثم يفتقد الانسان الاشباع الوحيد الذي يستطيع ان يعطيه سعادة حقيقية ـ تجربة نشاط اللحظة الراهنة ـ ويكون في مطاردة لشبح تتركه وقد خاب امله بمجرد ان يعتقد انه تم اصطياده لها ـ السعادة الوهمية المسماة النجاح .

فاذا حقق الفرد نفسه بالنشاط التلقائي ومن ثم تعلق بالعالم ، فانه يكف عن ان يكون ذرة منعزلة ، انه والعالم يصبحان جزءا من كل مبنى واحد ، ان له مكانته الحقة ومن ثم يختفي شكه فيما يتعلق بنفسه ومعنى الحياة . هذا الشك ينبعث من انفصاله ومن انجراف الحياة ، وعندما يتمكن من الحياة لا بطريقة تلقائية فان الشك يختفي . انه يدرك نفسه كفرد فعال وخلاق ويدرك ان **هناك فحسب المعنى الوحيد للحياة : فعل الحياة نفسه .**

فاذا استطاع الفرد ان يقهر الشك الرئيسي الخاص بنفسه ومكانته في الحياة ، واذا ارتبط بالعالم بمعانقته في فعل الحياة التلقائي ، فانه يكتسب القوة كفرد ويكتسب الامان . وعلى اية حال فان هذا الامان يختلف عن الامان الذي يميز الحالة السابقة على الفردانية بالطريقة نفسها التي يختلف بها الارتباط الجديد بالعالم عن الروابط الاولية . ان الامان الجديد ليس كامنا في الحماية التي يحصل عليها الفرد من قوة اعلى خارج نفسه ، وليست هي الامان الذي يستأصل فيه الطابع المأساوي للحياة . ان الامان الجديد دينامي ، انه ليس قائما على الحماية على نشاط الانسان التلقائي . انه الامان الذي يمكن اكتسابه كل لحظة بنشاط الانسان التلقائي . انه الامان الذي لا تستطيع ان تعطيه سوى الحرية والذي لا يحتاج الى اوهام لانه استأصل تلك الظروف التي تقتضي الاوهام .

ان الحرية الايجابية كتحقق للنفس تتضمن التأكيد الكامل لفرادة الفرد. ان الناس يولدون متساوين لكنهم يولدون ايضا مختلفين ، وأساس هذا الاختلاف هو المعدات الموروثة الفسيولوجية والعقلية التي بها يبدأون الحياة والتي تنضاف اليها مجموعة خاصة من الظروف والتجارب التي تتلاقى معا. هذا الاساس الفردي للشخصية لا يتطابق مع اي اساس آخر شأن عدم تطابق جهازين فيزيائيا . ان النمو الاصيل للنفس هو دائما نموٌ على هذا الاساس الخاص ، انه نمو عضوي ، انه تكشف النواة الفريدة لهذا الشخص وله وحده . ان تطور الانسان الآلي -بالمقابل- ليس نموا عضويا . ان نمو اساس النفس يحدث ان يغلق الباب في الوجه وتفرض نفس زائفة على هذه النفس التي هي -كما رأينا- تجسيد جوهري لنماذج التفكير والشعور المتطرفة . ان النمو العضوي لا يكون ممكنا الا في ظل شرط الاحترام الاقصى لخصوصية النفس الخاصة بالآخرين وكذلك النفس الخاصة بنا . هذا الاحترام والرعاية لفرادة النفس هما اغلى انجاز للحضارة الانسانية ، وهذا الانجاز نفسه معرض للخطر اليوم .

ان فرادة النفس لا تتناقض بأية حال مع مبدأ المساواة . ان الاطروحة القائلة بأن الناس قد وُلِدوا متساوين تتضمن انهم يشتركون جميعا في الصفات الانسانية الرئيسية نفسها وانهم يشتركون في المصير الرئيسي للبشر وانهم جميعا لهم المطلب نفسه الخاص بالحرية والسعادة . وهي تعني اكثر ان علاقتهم ببعض هي علاقة تضامن لا علاقة هيمنة - خضوع . ان ما لا يعنيه مفهوم المساواة هو ان كل الناس سواء ، مثل هذا المفهوم للمساواة مستمد من الدور الذي يلعبه الفرد في أوجه نشاطه الاقتصادية اليوم . في العلاقة التي بين الانسان الشاري والانسان البائل تُستأصل الفروق العينية للشخصية . في هذا الموقف لا يهم سوى شيء واحد هو ان الواحد عنده شيء يبيعه والآخر عنده نقود لشرائه . في الحياة الاقتصادية لا يختلف الانسان عن الاخر ، وهم كأشخاص حقيقيين يوجدون ورعاية فرادتهم هي ماهية التفردية .

ان الحرية الايجابية تتضمن ايضا المبدأ القائل بانه لا توجد قوة اعلى من هذه النفس الفردية المتفردة وان الانسان هو مركز الحياة وغرضها ، وان نمو وتحقق تفردية الانسان هما غاية لا يمكن ان تتبع اية اغراض يفترض

فيها ان لها قيمة اكبر . وقد يثير هذا التفسير اعتراضات خطيرة . الا يسلم هذا التفسير بالانانية ؟ egotism اليس هذا نفيا لفكرة التضحية من اجل مثال من المثل ؟ الا يعني تقبل هذا التفسير الوصول الى الفوضى ؟ هذه الاسئلة تمت الاجابة عنها بالفعل من قبل صراحة وضمنيا خلال مناقشتنا السابقة . وعلى اية حال فهي من الاهمية عندنا حتى انها تدفعنا الى محاولة ثانية لتوضيح الاجوبة وتجنب سوء الفهم .

والقول بان الانسان لا يجب ان يخضع لاي شيء سوى نفسه لا ينكر كرامة المثل . بل بالعكس ، انه اقوى تأكيد للمثل . وعلى اية حال يضطرنا هذا الى تحليل نقدي للمثال . بصفة عامة الانسان معرض اليوم الى افتراض ان المثال هو اي هدف لا يتضمن تحقيقه اي كسب مادي وهو شيء يكون الشخص مستعدا من اجله للتضحية بكل الغايات الانانية . وهذا مفهوم سيكولوجي محض للمثال ولهذا فهو مفهوم نسبي . من وجهة النظر الذاتية هذه يكون للفاشستي الذي ينساق برغبة اخضاع نفسه لقوة اعلى وفي الوقت نفسه يتسير بالقوة على الآخرين ، مثال شأنه في هذا شأن الانسان الذي يناضل من اجل المساواة والحرية الانسانيتين . وعلى هذا الاساس لا يمكن اطلاقا حل مشكلة المثل .

اننا يجب ان نتبين الفرق بين المثل الاصيلة والزائفة وهو فرق رئيسي كالفرق الذي بين الصدق والكذب . ان جميع المثل الاصيلة تشترك في شيء واحد : انها تعبر عن الرغبة عن شيء لم يكتمل بعد لكنه مرغوب من اجل اغراض نمو وسعادة الفرد (١) . وقد لا نعرف دائما ما يخدم هذه الغاية ، وقد لا نتفق حول وظيفة هذا المثال او ذاك في اطار التطور الانساني ، ولكن ليس هذا سببا لنزعة نسبية تقول اننا لا نستطيع ان نعرف ما يطور الحياة او ما يقف عقبة في وجهها . اننا لسنا متأكدين دوما اي طعام هو الصحي وأيها ليس صحيا ، ومع هذا لا نستنتج انه ليست امامنا اية وسيلة نميز بها السم . بالطريقة نفسها نستطيع ان نعرف ــ اذا اردنا ــ ما هو الذي يسمم الحياة العقلية . اننا نعرف ان البؤس والرعب

---

١ ــ انظر ماكس أوتو : «المشروع الانساني» نيويورك، ١٩٤٠ ، الفصلان الرابع والخامس.

والعزلة موجهة **ضد** الحياة ، وأن كل شيء يخدم الحرية ويطور الشجاعة والقوة لكي يكون الانسان نفسه هو **من اجل** الحياة . ان ما هو خير وما هو شر بالنسبة للانسان ليس مشكلة ميتافيزيقية ، بل مشكلة تجريبية يمكن الجواب عليها على اساس تحليل لطبيعة الانسان والتأثير الذي لبعض الظروف عليه .

فماذا بشأن «المثل» التي من نوع مثل الفاشست الموجهة قطعا ضد الحياة ؟ كيف نستطيع ان نفهم ان الناس يتبعون هذه المثل الزائفة بحمية شأن الآخرين الذين يتبعون المثل الحقيقية ؟ الجواب على هذا التساؤل مشروط بعدة اعتبارات سيكولوجية . ان ظاهرة المازوكية تكشف لنا ان الناس يمكن ان يساقوا الى معايشة المعاناة او الخضوع . ومما لا شك فيه ان المعاناة او الخضوع او الانتحار هو نقيض الاهداف الايجابية للحياة . ومع هذا ، يمكن ان تعاش هذه الاهداف على نحو ذاتي باعتبارها دافعة للعظمة وباعتبارها جذابة . هذا الانجذاب الى ما هو ضار في الحياة هو ظاهرة تستحق ان تسمى اكثر من اي ظاهرة اخرى اسم الانحراف المرضي. لقد ذهب كثير من علماء النفس الى ان معايشة اللذة وتجنب الالم هما المبدأ المشروع الوحيد الذي يسترشد به السلوك الانساني ، غير ان علم النفس الدينامي يمكن ان يبين ان المعايشة الذاتية للذة ليست معيارا كافيا لقيمة سلوك معين في اطار السعادة الانسانية . وتحليل الظواهر المازوكية دليل على هذا ، فمثل هذا التحليل يبين ان الشعور باللذة يمكن ان ينتج عن انحراف مرضي ولا يبرهن الا قليلا عن المعنى الموضوعي لتجربة المذاق الحلو كما يبرهن السم عن وظيفة الجهاز العضوي (١) . وهكذا نصل

---

١ ــ تفضي المشكلة التي اناقشها هنا الى نقطة ذات دلالة كبرى أريد على الاقل ان انوه بها : ان مشكلات علم الاخلاق يمكن ان يوضحها علم النفس الدينامي . ولن يكون علماء النفس مفيدين الا في هذا الاتجاه عندما يستطيعون ان يروا وثاقة الصلة بين المشكلات الخلقية بفهم الشخصية . وان اي علم نفس بما في ذلك علم نفس فرويد الذي يتناول مثل هذه المشكلات في اطار مبدأ اللذة يفشل في فهم قطاع هام من الشخصية ويترك المجال للمذاهب القطعية واللاتجريبية للاخلاقيات . ان تحليل حب الذات والتضحية المازوكية والمثل كما عرضت في هذا الكتاب انما يزودنا بتصاوير لميدان علم النفس هذا او علم الاخلاق الذي يبحث عن مزيد من التطور .

الى تعريف للمثال الاصيل بانه اي هدف يسرع بالنمو والحريـــة وسعادة النفس ونصل الى تعريف للمثل الزائفة بأنها تلك الاهداف الاضطراريـــة واللاعقلانية التي هي تجارب جذابة ذاتيا (مثل الدافع للخضوع) والتي هي بالفعل ضارة للحياة . فاذا تقبلنا هذا التعريف ، فانه يترتب على هذا ان المثال الاصيل ليس قوة محجبة اعظم من الفرد بل هو التعبير المحدد للتأكيد الاعظم للنفس . وان اي مثال يكون متعارضا مع مثل هذا التأكيد يثبت بهذا انه ليس مثالا بل هو هدف مرضي .

من هنا نصل الى تساؤل آخر عن التضحية . هل تعريفنا للحريـــة باعتبارها عدم الخضوع لاي قوة **اعلى** يستبعد التضحيات بما في ذلـــك التضحية بحياة المرء ؟

هذا السؤال سؤال ذو اهمية خاصة اليوم حيث تنادي الفاشيـــــة بالتضحية بالنفس باعتبارها الفضيلة القصوى وتثير العديد من الناس بطابعها المثالي . ان الجواب على هذا التساؤل يترتب بشكل منطقي على ما قيل من قبل : هناك نمطان مختلفان تماما للتضحية . من الحقائق المأساوية للحياة ان مطالب نفسنا الفيزيقية وأهداف حسّنا العقلية يمكن ان تدخل في صراع، ومن المأساة ايضا اننا علينا ان نضحي بالفعل بنفسنا الفيزيقية لكي نؤكد بكامل نفسنا الروحية . هذه التضحية لا تفقد ابدا طابعها المأساوي . الموت ليس اطلاقا حلوا حتى لو كان يعانى من اجل أرفع المثل . انه يظل مريرا ومع ذلك يظل اكبر تأكيد لفرديتنا . مثل هذه التضحية مختلفة اساسا عن «التضحية» التي تدعو اليها الفاشية ، فعندها ليست التضحية هي اغلى ثمن يدفعه الانسان لتأكيد نفسه بل هي هدف في حد ذاته . هـــذه التضحيات المازوكية ترى تحقيق الحياة في نفيها ، في افناء النفس . كل ما هنالك انها التعبير الاقصى عما تهدف اليه الفاشية الا وهو افناء النفس الفردية وخضوعها الكامل لقوة اعظم . انها انحراف عن التضحية الحقيقية تماما كما ان الانتحار هو الانحراف الاقصى عن الحياة . التضحية الحقة تفترض رغبة غير توفيقية للتكامل الروحي . وان تضحية أولئك الذين قد افتقدوها ليست سوى تغطية لافلاسهم الخلقي .

وهناك اعتراض اخير يواجهه الانسان : اذا كان مسموحا للافراد أن يتصرفوا بحرية بمعنى التلقائية ، واذا لم يقرّوا بأية سلطة عليا ســـوى

انفسهم ، فهل ستكون الفوضى هي النتيجة المحتمة ؟ اذا كانت كلمة الفوضى تعني الانانة والتدميرية فان العامل المحدد يتوقف على فهم الانسان للطبيعة الانسانية . وليس أمامي سوى ان أشير الى ما نوهت به في الفصل الذي يتناول ميكانيزمات «اساليب» الهروب: ان الانسان ليس طيبا او سيئا، وان الحياة لها ميل كامن نحو النمو والتوسع والتعبير عن الامكانيات ، وأن الحياة اذا كانت انجرافا ، واذا كان الفرد يمكن عزله ويمكن قهره بالشك او بشعور الوحدة والعجز اذن فانه مساق الى التدمير والاشتياق للقوة او الخضوع . واذا قامت الحرية على اساس انها **حرية ل** ، واذا استطاع الانسان ان يحقق نفسه كاملا ودون نزعة توفيقية ، فان القضية الرئيسية لنوازعه الاجتماعية تختفي ولن يكون الا الفرد الشاذ هو الخطر . وهذه الحرية لم تتحقق ابدا طوال تاريخ البشرية ، ومع هذا فهي مثال ثبته الانسان حتى لو كان عبر عنه في الغالب بأشكال فجة ولاعقلانية . ليس هناك ما يدعو الى التعجب عن السبب الذي يجعل سجل التاريخ يبين الكثير من القسوة والتدميرية . اذا كان هناك شيء يدعو الى العجب ــ ويستحق التشجيع ــ فانني اعتقد انه الحقيقة القائلة بان الجنس البشري برغم كل ما حصل للناس قد تمسك ــ بل وطوّر بالفعل ــ صفات مثل الكرامة والشجاعة واللياقة والشفقة كما نجد طوال التاريخ ولدى عديد من الافراد اليوم .

واذا قصد الانسان بالفوضى ان الفرد لا يقر باية سلطة فان الجواب موجود فيما قيل عن الاختلاف بين السلطة العقلانية والسلطة اللاعقلانية. ان السلطة العقلانية ــ مثل المثال الاصل ــ تمثل اهداف النمو والتعبير عن الفرد . لهذا فهي من ناحية المبدأ ليست في صراع اطلاقا مع الفرد واهدافه الحقيقية لا المرضية .

ان أطروحة هذا الكتاب هي ان الحرية لها معنيان بالنسبة للانسان الحديث : لقد تحرر من السلطات التقليدية واصبح «فردا» ، لكنه في الوقت نفسه اصبح منعزلا عاجزا وأداة للاغراض القائمة خارجه وانه اغترب عن نفسه وعن الآخرين . زيادة على ذلك ، ان هذه الحالة تقوّض نفسه وتضعفه وترعبه ، وتجعله مستعدا للخضوع لانواع جديدة من القيد. اما الحرية الايجابية من جهة اخرى فهي متطابقة مع التحقق الكامل لامكانيات الفرد مع قدرته على ان يحيا بشكل ايجابي وتلقائي . لقد وصلت الحرية

الى نقطة حرجة عندها ــ وهي مدفوعة بمنطق ديناميتها ــ تهدد بالتغير الى نقيضها . ان مستقبل الديمقراطية انما يتوقف على تحقق النزعة الفردية التي ظلت الهدف الايديولوجي للفكر الحديث منذ عصر النهضة . ان الازمة الحضارية والسياسية في ايامنا هذه لا ترجع الى ان هناك افراطا في النزعة الفردية بل ترجع الى ان ما نعتقد انه نزعة فردية قد اصبح قوقعة فارغة . ان انتصار الحرية ليس ممكنا الا اذا تطورت الديمقراطية الى مجتمع فيه يكون نمو وسعادة الفرد هما هدف وغرض الحضارة ، وفيه لا تحتاج الحياة الى تبرير للنجاح او اي شيء آخر ، وفيه لا يكون الفرد تابعا ومستغلا من جانب اية قوة خارجة سواء كانت الدولة او الجهاز الاقتصادي ، واخيرا مجتمع لا تكون فيه المثل والضمير التبطن للمطالب الخارجية ، بل تكون حقا مثله وضميره «هو» وتعبر عن الاهداف النابعة من تفردية نفسه. وهذه الاهداف لم تتحقق تماما في اية فترة سابقة من التاريخ الحديث ، وهي يجب ان تظل الى حد كبير الاهداف الايديولوجية ، وذلك لان الاساس المادي لتطور النزعة الفردية الاصيلة ناقص . لقد خلقت الراسمالية هذه المقدمة ، وحلّت مشكلة الانتاج ــ من ناحية المبدا على الاقل ــ ونحن نستطيع ان نتخيل مستقبلا للوفرة لا يعود فيه النضال من اجل الامتيازات الاقتصادية مدفوعا بالندرة الاقتصادية . ان المشكلة المواجهين بها اليوم هي مشكلة تنظيم القوى الاجتماعية والاقتصادية حتى يمكن للانسان ــ كعضو في مجتمع منظم ــ ان يصبح سيد تلك القوى ويكف عن ان يكون عبدا لها.

لقد ركزت على الجانب السيكولوجي من الحرية ، لكنني حاولت ايضا ان ابين ان المشكلة السيكولوجية لا يمكن إن تنفصل عن الاساس المادي للوجود الانساني ، لا يمكن ان تنفصل عن البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع . ويترتب على هذه المقدمة ان تحقق الحرية الايجابية والنزعة الفردية مرهون ايضا بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي ستسمح للفرد بان يصبح حرا في اطار تحقق نفسه . وليس هدف هذا الكتاب ان يتناول المشكلات الاقتصادية الناجمة عن تلك المقدمة او ان يرسم صورة للخطط الاقتصادية الخاصة بالمستقبل . لكنني لا احب ان ادع اي شك فيما يخص الاتجاه الذي أؤمن بان الحل يكمن فيه .

اولا يجب ان يقال هذا : اننا لا نستطيع ان نقدر على فقد اي من الانجازات الاساسية للديمقراطية الحديثة ــ سواء الانجاز الاساسي الخاص

بالحكم النيابي اي الحكومة التي ينتخبها الشعب وتكون مسئولة أمامه ، او اي من الحقوق التي تضمنها وثيقة حقوق الانسان لكل مواطن . ونحن لا نستطيع بالمثل ان نناور بالنسبة للمبدأ الديمقراطي الجديد من انه لن يسمح لاي فرد بان يكون في حالة مسغبة وان المجتمع مسئول عن كل اعضائه وان احدا لن يرتعب ويقع فريسة الخضوع ويفقد كبرياءه الانساني من خلال الخوف من البطالة والمسغبة . هذه الانجازات الرئيسية لا يجب الحفاظ عليها فحسب ، بل يجب تدعيمها والتوسع بها ايضا .

وبالرغم من ان هذا المقياس للديمقراطية قد تحقق ــ وان يكن أبعد ما يكون عن الاكتمال ــ فانه ليس بكاف . ان التقدم في الديمقراطية يكمن في تعزيز الحرية الفعلية والمبادرة وتلقائية الفرد ، لا في المسائل الخاصة والروحية فحسب ، بل فوق كل شيء في النشاط الاساسي عند كل انسان الا وهو عمله .

فما هي الشروط العامة لهذا ؟ يجب ان يحل محل الطابع اللاعقلاني والعشوائي للمجتمع اقتصاد قائم على التخطيط يمثل الجهد المتحكم فيه والمخطَّط للمجتمع . يجب على المجتمع ان يسيطر على المشكلة الاجتماعية عقلانيا بالطريقة نفسها التي سيطر بها على الطبيعة . وشرطنا لهذا هو استئصال الحكم السري للذين يدبرون القوة الاقتصادية دون اية مسئولية تجاه اولئك الذين يتوقف مصيرهم على قراراتهم . وقد نسمي هذا النظام الجديد باسم الاشتراكية الديمقراطية لكن الاسم لا يهم ، كل ما يهم هو ان ننشيء نظاما اقتصاديا عقلانيا يخدم أغراض الشعب . واليوم ان الغالبية الكبرى للشعب لا تملك فقط اية سيطرة على كل الجهاز الاقتصادي ، بل ليس أمامها ايضا الا فرصة ضئيلة لتنمية المبادرة الاصيلة والتلقائية بالنسبة للعمل الخاص الذي يقومون به . انهم «يُستخدَمون» ولا شيء متوقع منهم اكثر من ان يؤدوا ما قيل لهم . وفي الاقتصاد القائم على التخطيط وحده حيث تسيطر الامة ككل بشكل عقلاني على القوى الاقتصادية والاجتماعية يستطيع الفرد ان يشارك في المسئولية ويستخدم العقل الخلاق في عمله . وكل ما يهم هو ان تستعاد الفرصة امام النشاط الاصيل ، تستعاد للفرد ، وأن تتطابق اغراض المجتمع مع اغراض الفرد لا ايديولوجيا فحسب بل في الواقع ايضا ، وان يطبق الفرد جهده وعقله بشكل فعال على العمل الذي يقوم به كشيء يستطيع ان يشعر بانه مسئول عنه لان له

معنى وغرضا في اطار غاياته الانسانية . علينا ان نحل محل ابستفلال الناس التعاون الفعال والعقلي ونوسع مبدا حكم الشعب بالشعب للشعب من المجال السياسي الصوري الى المجال الاقتصادي .

ان مشكلة ما اذا كان نظام اقتصادي وسياسي يطور قضية الحرية لا يمكن حلها في الاطار السياسي والاقتصادي وحده . المعيار الوحيد لتحقق الحرية هو اذا كان الفرد ام لا يشارك بفعالية في تحديد حياته وحياة المجتمع ، ولا يتم هذا بالفعل الصوري للتصويت فحسب ، بل في نشاطه اليومي وفي عمله وفي علاقاته بالآخرين ايضا . ان الديمقراطية السياسية الحديثة اذا قصرت نفسها على المجال السياسي المحض لا تستطيع بما فيه الكفاية او تواجهه نتائج اللاجدوى الاقتصادية للفرد المتوسط . ولكن المفاهيم الاقتصادية المحض مثل تشريك وسائل الانتاج ليست كافية بالمثل. انني لا افكر هنا كثيرا في الاستخدام المخادع لكلمة الاشتراكية كما طبقت ـبسببـ المسائل التكتيكيةـ في الاشتراكية الوطنية (١) . ان ما في ذهني هو روسيا حيث اصبحت الاشتراكية كلمة مخادعة ، لانه بالرغم من ان تشريك وسائل الانتاج قد تم ، فان هناك بيوقراطية قوية بالفعل تستغل الجماهير الواسعة من السكان ، وهذا يمنع بالضرورة تطور الحرية والنزعة الفردية حتى لو كانت السيطرة الحكومية فعالة في المصلحة الاقتصادية لغالبية السكان .

ان الكلمات لم تستخدم لكي تخفي الحقيقة اكثر مما تستخدم اليوم . فخيانة الحلفاء تسمى تهدئة ، والعدوان العسكري يغطّى بانه دفاع ضد الهجوم ، وغزو أمم صغيرة يتم باسم حلف الصداقة ، والقهر الوحشي لكل السكان يمارس باسم الاشتراكية الوطنية . واصبحت كلمات الديمقراطية والحرية والنزعة الفردية موضوعات لسوء الاستخدام هذا ايضا . وهناك طريقة واحدة لتحديد المعنى الحقيقي للاختلاف بين الديمقراطية والفاشية. الديمقراطية هي نظام يخلق الظروف الاقتصادية والسياسية والحضارية للتطور الكامل للفرد ، والفاشية هي نظام ــ مهما كان الاسم الذي يتخذه ــ

---

١ ــ نذكّر بان الاشتراكية الوطنية هي النازية وان الكتاب كتب عام ١٩٤٢ والنازية كانت في أوجها . ــالمترجمــ

يجعل الفرد تابعا للاغراض الخارجية ويضعف من تطور التفردية الاصيلة .

ومن الواضح ان احدى الصعوبات الكبرى في تهيئة الظروف لتحقيق الديمقراطية تكمن في التناقض بين الاقتصاد القائم على التخطيط والتعاون الفعال لكل فرد . ان الاقتصاد القائم على التخطيط لاي نظام صناعي كبير يقتضي قدرا كبيرا من المركزية ومن ثم تترتب بيوقراطية لادارة هذا الجهاز المركز . ومن جهة اخرى ، السيطرة الفعالة والتعاون من جانب كل فرد ومن جانب اصغر وحدات النظام الكلي يتطلب قدرا كبيرا من اللامركزية . وما لم يمتزج التخطيط من اعلي بالمشاركة الفعالة من أسفل وما لم يتدفق تيار الحياة الاجتماعية بشكل مستمر من اسفل الى اعلى فان الاقتصاد القائم على التخطيط سيؤدي الى استغلال جديد للناس . وان حل هذه المشكلة الخاصة يربط المركزية باللامركزية هو احدى المهام الكبرى الواقعة على عاتق المجتمع . لكن من المؤكد ان امكان حلها لا يقل عن امكان حل المشكلات الفنية التي سبق ان حللناها والتي جعلتنا نسيطر سيطرة تامة على الطبيعة . وعلى اية حال يمكن حلها اذا ما أدركنا بوضوح ضرورة القيام بهذا واذا كان لدينا ايمان بالشعب وبقدرة الناس على العناية بمصالحهم الحقيقية كبشر .

بشكل ما أننا نواجه مرة اخرى مشكلة المبادرة الفردية . ان المبادرة الفردية كانت باعثا من البواعث الكبرى للنظام الاقتصادي والتطور الشخصي ايضا في ظل الرأسمالية الليبرالية . ولكن هناك اهليتان : انها لم تطور سوى صفات منتقاة في الانسان ، ارادته وعقلانيته ، بينما تركته بالاحرى تابعا للاهداف الاقتصادية . وكان هذا مبدأ عمل جيد في المرحلة الفردانية والتنافسية من الراسمالية حيث كان هناك مجال للوحدات الاقتصادية المستقلة العديدة . واليوم ضاق هذا المجال ، لا يوجد الا عدد بسيط هو الذي يستطيع ان يمارس المبادرة الفردية . واذا اردنا ان نحقق هذا المبدأ اليوم ونوسعه حتى تصبح الشخصية كلها متحررة ، فلن يكون ممكنا الا على اساس الجهد العقلاني والمدبَّر للمجتمع ككل وبقدر من اللامركزية التي تستطيع ان تضمن التعاون الحقيقي والاصيل والفعال والسيطرة الحقيقية والاصيلة والفعالة لاصغر وحدات النظام .

واذا استطاع الانسان ان يسيطر على المجتمع ويجعل الجهاز الاقتصادي

تابعا لاغراض السعادة الانسانية واذا شارك بفعالية في العملية الاجتماعية، فانه في هذه الحالة فقط يستطيع ان يقهر ما يدفعه الآن الى اليأس ـ وحدته وشعوره بالعجز . ان الانسان لا يعاني كثيرا من المسغبة اليوم بقدر ما يعاني من انه قد اصبح ترسا في آلة كبيرة ، لقد اصبح انسانا آليا ، وأصبحت حياته فارغة وفقدت معناها . وان التغلب على جميع انواع الانظمة التسلطية لن يكون ممكنا الا اذا لم تتقهقر الديمقراطية بل تنطلق الى تحقيق ما كان هدفها في عقول أولئك الذين حاربوا من اجل الحرية طوال القرون الماضية . انها سوف تنتصر على قوى العدمية اذا استطاعت فحسب ان تبث في الناس ايمانا هو اقوى ما يقدر عليه العقل الانساني ، الايمان بالحياة والحق والحرية باعتبارها التحقق الفعال والتلقائي للنفس الفردية .

ملحق

الشخصية والعملية الاجتماعية

تناولنا طوال هذا الكتاب العلاقة المتداخلة بين العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية والسيكولوجية والايديولوجية بتحليل فترات تاريخية معينة مثل عصر الاصلاح والحقبة المعاصرة . وبالنسبة لأولئك القراء المهتمين بالمشكلات النظرية الواردة في مثل هذا التحليل سأحاول في هذا الملحق ان اناقش بايجاز الاساس النظري العام الذي قام عليه التحليل العيني .

في دراسة ردود الافعال السيكولوجية لجماعة اجتماعية ، فاننا نتناول مكوّن شخصية اعضاء الجماعة ، اي الاشخاص الفرديين ، وعلى اية حال لسنا معنيين بالخصوصيات التي تجعل هؤلاء الافراد يختلف كل منهم عن الآخر ، بل اننا معنيون بذلك الجانب من مكوّن الشخصية المشترك في معظم اعضاء الجماعة . نستطيع ان نسمي هذه الشخصية باسم **الشخصية الاجتماعية** . ونحن في وصفنا لها انما نتناول كل المعالم التي تشكل في تكوّنها الخاص مكوّن شخصية هذا الفرد او ذاك. ان الشخصية الاجتماعية لا تضم سوى نخبة من المعالم ، **النواة الجوهرية لمكوّن شخصية معظم اعضاء الجماعة التي تطورت نتيجة التجارب الرئيسية ونمط الحياة المشترك**

في **تلك الجماعة**. وبالرغم من انه ستكون هناك دائما «انحرافات» لها مكون شخصية مختلف كلية ، فان مكوّن شخصية معظم اعضاء الجماعة هـو تنويعات لهذه النواة ، تحدث بسبب العوامل العرضية الخاصة بالميلاد وتجربة الحياة وهي تختلف من فرد عن الاخر . فاذا اردنا ان نفهم فردا فهما تاما فان هذه العناصر المختلفة لها اكبر اهمية . وعلى اية حال ، اذا اردنا ان نفهم كيف تنسرب الطاقة الانسانية وتعمل كقوة منتجة في نظام اجتماعي معين ، اذن ، فان الشخصية الاجتماعية تستحق اكبر اهتمام من جانبنا .

ان مفهوم الشخصية الاجتماعية هـو مفهوم مفتاح لفهم العمليـة الاجتماعية . الشخصية بالمعنى الدينامي لعلم النفس التحليلي هو شكـل نوعي فيه تتشكل الطاقة البشرية بالتكييف الدينامي للاحتياجات الانساني مع النمط الخاص للوجود لمجتمع معين . والشخصية بدورها تحدد تفكير ومشاعر وفعل الافراد . وتبيئن هذا شاق نوعا ما بالنسبة لافكارنا لاننـا جميعا نميل الى الاشتراك في الايمان التقليدي بان التفكير هو تماما فعل عقلي ومستقل عن النسيج السيكولوجي للشخصية . وعلي اية حال ، ليس الامر هكذا . ان الافكار بجانب انها عناصر منطقية محضة واردة في فعل التفكير تتحدد الى حد كبير بمكوّن شخصية الشخص الذي يفكر . وهذا يصدق على الكل لمعتقد من المعتقدات او لمذهب نظري وكذلك بالنسبـة للمفهوم المفرد مثل الحب والعدل والمساواة والتضحية . فكل من مثل هذا المفهوم وكل مذهب له قوام انفعالي او عاطفي وهذا القوام كامن في مكون شخصية الفرد .

ولقد ضربنا عدة أمثلة على هذا في الفصول السابقة . فبالنسبـة للمعتقدات حاولنا ان نبين الجذور الانفعالية والعاطفية للبروتستنتانيـة المبكرة والتسلطية الحديثة . وبالنسبة للمفاهيـم المفردة بينًا ان الحب بالنسبة للشخصية المازوكية ـ السادية ـ مثلا ـ يعني التبعية التكافلية لا التأكيد المتبادل والوحدة المتبادلة على اساس المساواة ، والتضحية تعني اكبر خضوع من جانب النفس الفردية لشيء اعلى لا تأكيد نفس الانسان العقلية والخلقية ، والاختلاف يعني الاختلاف في القوة لا تحقق الفردانية على اساس المساواة ، والعدالة تعني ان كل شخص يجب ان يحصل على ما يستحقه لا ان للفرد مطلبا مطلقا لتحقيق الحقوق الموروثة واللامغتربة ،

والشجاعة تعني الاستعداد للخضوع وتحمل المعاناة لا أقصى تأكيد للفردانية ضد القوة . وبالرغم من ان الكلمة التي يستخدمها اثنان من شخصية مختلفة عندما يتحدثان عن الحب ـمثلاـ هي نفسها ، فان معنى الكلمة مختلف تماما حسب مكوّن شخصيتهما . وكحقيقة واقعة ، يمكن تجنب التشوش العقلي بالتحليل السيكولوجي السليم لمعنى هذه المفاهيم حيث ان اية محاولة للتصنيف المنطقي المحض يجب بالضرورة ان تفشل .

ان الحقيقة القائلة بان للافكار قواما عاطفيا ذات اهمية كبرى لانها هي مفتاح فهم روح الحضارة . ان المجتمعات المختلفة او الطبقات المختلفة داخل مجتمع ما لها شخصية اجتماعية محددة وعلى اساسها تتطور افكارها المختلفة وتصبح قوية . وهكذا مثلا فكرة العمل والنجاح كهدفين رئيسيين للحياة كانا قادرين على ان يصبحا قويين وملائمين للانسان الحديث على اساس وحدته وشكه ، غير الدعاية لفكرة الجهد الذي لا ينقطع والسعي للنجاح والموجهة للشعوب الهندية او للفلاحين المكسيكيين لا تجدي تماما. فهذه الشعوب ذات النوع المختلف من المكوّن للشخصية لن تفهم الا بصعوبة الاهداف التي يتكلم عنها الشخص هذا اذا فهمت لغته . بالطريقة نفسها ، نجد ان هتلر وذلك القطاع من الشعب الالماني الذي له نفس مكوّن الشخصية يشعرون باخلاص بأن اي شخص يعتقد بان الحروب يمكن ان تلغى هو اما غبي غباء مطلقا او كذاب اشر ، فعلى اساس من شخصيتهم الاجتماعية ، الحياة بدون معاناة وخطر بالنسبة لهم لا يمكن فهمها شأن الحرية والمساواة.

وفي اغلب الاحيان نجد ان الافكار تتقبلها جماعات معينة لا تتاثر حقا بها على اساس خصائصها المميزة لشخصيتها الاجتماعية . ومثل هذه الافكار تظل رصيدا للمعتقدات الشعورية ، ولكن الناس تفشل في التصرف بمقتضاها في الساعة الحرجة . مثال على هذا حركة العمال الالمانية في وقت انتصار النازية . ان الغالبية العظمى من العمال الالمان قبل تسلم هتلر السلطة صوتت لصالح الاحزاب الاشتراكية او الشيوعية وآمنت بافكار تلك الاحزاب ، وهذا يعني ان **مدى** هذه الافكار بين الطبقة العاملة كان واسعا للغاية . وعلى اية حال كان **ثقل** هذه الافكار لا يتناسب بالمرة مع مداها . ولم يواجه انقضاض النازية بخصوم سياسيين ، وغالبيتهم كانوا مستعدين للكفاح من اجل افكارهم . وبالرغم من ان كثيرا من المؤيدين للاحزاب اليسارية كانوا يؤمنون ببرامج حزبهم طالما ان لحزبهم نفوذا ، فقد كانوا

مستعدين للاستسلام عندما حانت ساعة الازمة . ويمكن ان يبين التحليل الدقيق لمكون شخصية العمال الالمان سببا واحدا ــ وان لم يكن السبب الوحيد بالتأكيد ــ لهذه الظاهرة . ان عددا كبيرا منهم كان من نمط الشخصية التي لها معالم ما وصفناه بانه الشخصية التسلطية . ان عندهم احتراما ضاربا في الاعماق واشتياقا عميقا للسلطة القائمة . وان تأكيد الاشتراكية على الاستقلال الفردي المضاد للسلطة وعلى التضامن المضاد للانعزال الفرداني لم يكن هو ما يريده حقا عدد كبير من هؤلاء العمال على اساس مكون شخصيتهم . وخطأ الزعماء الراديكاليين يرجع الى انهم لم يقدروا قوة احزابهم الا على اساس مدى انتشار افكارهم واغضوا النظر عن ثقلها .

وعلى عكس هذه الصورة ، يبين تحليلنا للمعتقدات البروتستنتانية والكالفنية ان هذه الافكار كانت قوى متينة داخل اتباع الدين الجديد لانها تتوجه الى احتياجات واشكال قلق ماثلة في مكوّن شخصية الناس الذين تخاطبهم . بقول آخر ، **يمكن للافكار ان تصبح قوى متينة ولكن حسب المدى الذي تكون به تلبيات لحاجات انسانية نوعية من شخصية اجتماعية معينة .**

وليس التفكير والشعور وحدهما هما اللذان يتحددان بمكون شخصية الانسان ، بل تتحدد ايضا اعماله . وما قام به فرويد هو الذي بيَّن هذا مع ان اطاره النظري الذي رجع اليه غير صحيح .

ان تحديدات النشاط بالنزعات السائدة في مكون شخصية الانسان واضحة في حالة العصابيين . ومن السهل ان نفهم ان الاضطرار الى عد نوافذ البيوت او عد أحجار الرصيف هو نشاط كامن في نوازع معينة للشخصية الاضطرارية . ولكن اعمال الشخص السوي يبدو انها لا تتحدد الا بالاعتبارات العقلانية وضرورات الواقع . وعلى اية حال ، نستطيع بأدوات الملاحظة الجديدة التي قدمها لنا التحليل النفسي ان ندرك ان ما يسمى بالسلوك العقلاني انما يتحدد الى حد كبير بمكوّن الشخصية . وفي بحثنا لمعنى العمل بالنسبة للانسان الحديث تناولنا مثالا على هذه النقطة . لقد رأينا ان الرغبة العارمة في النشاط المتصل كامنة في الوحدة والقلق . هذا الاضطرار الى العمل يختلف عن النظرة الى العمل في حضارات مختلفة حيث

يعمل الناس كثيرا لان هذا ضروري ولكنهم غير مساقين بقوى اضافية داخل مكوّن شخصيتهم . ولما كان جميع الاشخاص الاسوياء اليوم لهم الدافع نفسه للعمل ، بل زيادة على ذلك ، لما كانت شدة العمل هذه ضرورية اذا ارادوا ان يعيشوا أصلا ، فان الانسان يفوته بسهولة المركب العقلاني لهذا المعلَم .

وعلينا الآن ان نسأل فيما يفيد عمل الشخصية بالنسبة للفرد والمجتمع. بالنسبة للفرد ليس الجواب صعبا . اذا كانت شخصية الفرد تتطابق تماما بشكل او بآخر مع الشخصية الاجتماعية ، فان الدوافع السائدة في شخصيته تفضي به الى عمل ما هو ضروري ومرغوب في ظل الظروف الاجتماعية الخاصة لحضارته . وهكذا -مثلا- اذا كان لديه دافع انفعالي لتوفير المال ووقت لانفاقه على الترف فانه يلقى عونا كبيرا على هذا الدافع مفترضين انه صاحب حانوت صغير يحتاج الى التوفير اذا اراد ان يبقى حيا . وبجانب هذه الوظيفة الاقتصادية ، فان لمعالم الشخصية وظيفة سيكولوجية محض لا تقل عن هذا اهمية . الشخص الذي يكون التوفير عنده رغبة نابعة من شخصيته يجني ايضا رضاء سيكولوجيا عميقا بكونه قادرا على الفعل حسب هذا ، اي انه لا يستفيد فحسب عمليا عندما يوفر، بل هو يشعر ايضا برضاء من الناحية السيكولوجية . ويمكن للانسان بسهولة ان يقنع نفسه بسهولة اذا لاحظ مثلا امرأة من الطبقة الوسطى الدنيا وهي تتسوق في السوق وتكون سعيدة اذا وفرت سنتين Two Cents سعادة اي امرأة اخرى لها شخصية مختلفة وهي تستمتع ببعض المسرات الحسية . ولا يحدث هذا الرضاء السيكولوجي فحسب اذا تصرف الشخص وفق المطالب النابعة من مكوّن الشخصية ، بل ايضا عندما يقرأ او ينصت الى افكار تتوجه اليه للسبب نفسه . بالنسبة للشخصية التسلطية ، فان الايديولوجية التي تصف الطبيعة بانها قوة عظيمة علينا ان نخضع لها او تصف خطبة تفوص في الاوصاف السادية للاحداث السياسية ، تكون ذات جاذبية عميقة ويفضي فعل القراءة او الاصغاء الى رضاء سيكولوجي . ولكي نلخص القول يمكننا ان نقول : الوظيفة الذاتية للشخصية بالنسبة للشخص السوي هي **ان تفضي به الى التصرف حسب ما هو ضروري بالنسبة له من وجهة نظر عملية وكذلك ان تعطيه رضاء من نشاطه من الناحية السيكولوجية .**

اذا نحن نظرنا الى شخصية اجتماعية من وجهة نظر وظيفتها في العملية الاجتماعية ، فان علينا ان نبدأ بالعبارة التي قلناها بالنسبة لوظيفتها بالنسبة للفرد : ان الانسان بتكيفه مع الظروف الاجتماعية انما يطور تلك المعالم التي تجعله يرغب في ان يتصرف بالشكل الذي عليه به ان يتصرف. فاذا كانت شخصية غالبية الناس في مجتمع معين ـ اي الشخصية الاجتماعية ـ تتكيف هكذا مع المهام الموضوعية التي على الفرد ان يتطابق معها في المجتمع ، فان طاقات الناس تتعدل على نحو يجعلها قوى انتاج لا غنى عنها حتى يؤدي المجتمع وظائفه . دعونا نأخذ مرة اخرى مثال العمل. ان نظامنا الصناعي الحديث يقتضي ان تنسرب معظم طاقتنا في اتجاه العمل . فاذا كان الناس يعملون فحسب بسبب الضرورات الخارجية ، فسوف تنشأ هوة كبيرة بين ما يجب ان يفعلوه وما يحبون ان يفعلوه مما يقلل فاعليتهم . وعلى اية حال ، بالتكيف الديناميمن جانب الشخصية مع المتطلبات الاجتماعية ، فان الطاقة الانسانية ـ بدلا من ان تسبب هوة ـ تتشكل في أشكال تمكن من ان تنسرب للعمل حسب الضرورات الاقتصادية الخاصة . وهكذا نجد ان الانسان الحديث بدلا من ان يكون مرغما على العمل بجد كما يفعل ، ينساق بالارغام الباطني الى العمل الذي حاولنا ان نحلله في مغزاه السيكولوجي . او ، بدلا من ان يطيع سلطات صريحة ، قد بنى سلطة باطنية ـ الضمير والواجب ـ تعمل على نحو اكثر فاعلية في السيطرة عليه عن اية سلطة خارجية يمكن ان تفعل . بكلمات اخرى ، **الشخصية الاجتماعية تبطّن الضرورات الخارجية ومن ثم تسخر الطاقة الانسانية من اجل نظام اقتصادي واجتماعي معين .**

وكما رأينا ، اذا حدث وتطورت احتياجات معينة في مكوّن شخصيةما، فان اي سلوك يسير في خط هذه الاحتياجات هو في الوقت نفسه مُرضٍ سيكولوجيا وعملي من زاوية النجاح المادي . وطالما ان المجتمع يقدم للفرد هذين الرضاءين في وقت واحد ، فانه يكون لدينا وضع فيه **توطد** القوى السيكولوجية البناء الاجتماعي . وعلى اية حال ، سرعان ما تنشأ **فجوة** . فالمكون التقليدي للشخصية لا يزال قائما على حين ان ظروفا اقتصادية جديدة تنشأ ، لا تعود معالم الشخصية التقليدية مفيدة بالنسبة لها . ان الناس يميلون الى التصرف حسب مكون شخصيتهم ، ولكن اما ان هذه التصرفات هي أوجه قصور فعلية في اعمالهم الاقتصادية او ليست هنالك فرصة كافية لهم لايجاد الاوضاع التي تسمح لهم بالتصرف حسب

«طبيعتهم» . ومثال على ما يدور في ذهننا مكون شخصيةالطبقات الوسطى القديمة وخاصة في الدول ذات البناء الطبقي الصارم مثل المانيا . ان فضائل الطبقة الوسطى القديمة ـ الاقتصاد في الانفاق ، التقتير، الحرص، الشك ـ لها قيمة متلاشية في العمل الحديث بالمقارنة مع الفضائل الجديدة مثل المبادرة ، الاستعداد للمخاطرة ، العدوانية وما الى ذلك . وحتى مع بقاء هذه الفضائل القديمة راسخة ـ كما عند اصحاب الحوانيت الصغار ـ فان مدى الامكانيات امام العمل قد ضاقت حتى اننا لا نجد سوى اقلية من ابناء الطبقة الوسطى القديمة قادرة على «استخدام» معالم شخصيتها بنجاح في اعمالها الاقتصادية . وبينما هم بتربيتهم قد طوروا معالم الشخصية التي يسبق ان تكيفت مع الوضع الاجتماعي لطبقتهم ، فان التطور الاقتصادي اسرع من تطور الشخصية . هذه الهوة بين التطور الاقتصادي والسيكولوجي أدت الى وضع ما عادت تحتاج فيه النفس الى ان يتم اشباعها بأوجه النشاط الاقتصادية المعتادة . على اية حال ، ان هذه الاحتياجات موجودة ، وعليها ان تبحث عن اشباع بأية طريقة . والنزعة الانانية الضيقة للحصول على امتياز للفرد على نحو ما دمغت به الطبقة الوسطى الدنيا ، انحرفت بأهداف الفرد عن اهداف الامة . والدوافع السادية ايضا التي استخدمت في معركة المنافسة الخاصة ، قد ابتعدت من جهة عن الساحة الاجتماعية والسياسية ، واشتدت من جهة اخرى بالاحباط . ثم بحثت ـ وقد تحررت من اية عوامل مقيدة ـ عن اشباع في اعمال الاضطهاد السياسي والحرب . وهكذا ، فان القوى السيكولوجية ، وقد امتزجت بالاستسلام الناجم عن الصفات المحبطة للموقف كله ، نجدها بدلا من تدعيم النظام الاجتماعي القائم مذ اصبحت ديناميتها تستخدمها الجماعات التي تريد تدمير البناء السياسي والاقتصادي التقليدي للمجتمع الديمقراطي .

اننا لم نتحدث عن الدور الذي تلعبه العملية التربوية بالنسبة لتشكيل الشخصية الاجتماعية . ولكن على ضوء انه بالنسبة لعدد كبير من علماء النفس ، فان مناهج التدريب في الطفولة المبكرة والتقنيّات التربوية المستخدمة نحو نمو الطفل تبدو انها علة تطور الشخصية ، وارى اننا محتاجون الى ابداء عدة ملاحظات حول هذه النقطة . اولا يجب ان نسأل انفسنا ماذا نعني بالتربية . بينما يمكن تعريف التربية بعدة طرق ، فان الطريقة التي يجب ان ننظر بها اليها من زاوية العملية الاجتماعية هي على

النحو التالي : الوظيفة الاجتماعية للتربية هي تأهيل الفرد لاداء الدور الذي عليه ان يلعبه فيما بعد في المجتمع ، اي تعديل شخصيته بطريقة تقارب الشخصية الاجتماعية وان تتطابق رغباته مع ضرورات دوره الاجتماعي . والمذهب التربوي لاي مجتمع انما يتحدد بهذه الوظيفة . لهذا لا نستطيع ان **نفسر** بناء المجتمع او شخصية اعضائه بالعملية التربوية ، ولكن علينا ان نفسر المذهب التربوي بالضرورات المترتبة على البناء الاجتماعي والاقتصادي لمجتمع معين . وعلى اية حال ، ان مذاهب التربية هامة للغاية حيث انها الميكانيزمات«الاساليب» التيبها يتعدلالفرد حسبالشكلالمطلوب،يمكن انتعد وسيلة بها تتحول المتطلبات الاجتماعية الى صفات شخصية . وبينما نجد ان التقنيات التربوية ليست هي علة النوع الخاص للشخصية الاجتماعية، فانها تشكل ميكانيزما من الميكانيزمات التي تتشكل بها الشخصية . بهذا المعنى ، فان معرفة وفهم المذاهب التربوية جزآن هامان في التحليل الكلي لوظيفة المجتمع .

وما قلناه يصدق ايضا على قطاع خاص من العملية التربوية الكلية : **الاسرة** . لقد بيّن فرويد ان التجارب الاولى للطفل لها تأثير حاسم على تشكيل مكوّن شخصيته . فاذا كان هذا صحيحاً ، فكيف اذن نستطيع ان نفهم ان الطفل الذي -على الاقل في حضارتنا- له احتكاك بسيط بحياة المجتمع يتكيف به ويتعدل ؟ ليس الجواب قائما فحسب في ان الوالدين — اذ نحّينا الاختلافات الفردية المعنية جانبا — يطبقان النماذج التربوية للمجتمع الذي يعيشان فيه ، بل قائم ايضا في انهما في شخصيتهما يمثلان الشخصية الاجتماعية لمجتمعهما او طبقتهما . انهما ينقلان الى الطفل ما يمكن ان نسميه بالجو السيكولوجي او روح المجتمعبمجرد كونهما هكذا — اي ممثلين لهذه الروح عينها . **وهكذا يمكن اعتبار الاسرة الوكيل السيكولوجي للمجتمع .**

انني وقد قلت ان الشخصية الاجتماعية تتشكل بنمط وجود مجتمعما، فانني اريد ان اذكر القارىء بما قيل في الفصل الاول عن مشكلة التكيف الدينامي . فبينما من الحق ان الانسان يتقولب بضرورات البناء الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع ، فانه لا يتكيف الى ما لا نهاية . فليست هناك احتياجات فسيولوجية معينة تحتاج الى اشباع بشكل حتمي فحسب ، بل هناك ايضا صفات سيكولوجية معينة موروثة في الانسان تحتاج الى اشباع

وهي تسبب ردود فعل معينة اذا أحبطت . فما هي هذه الصفات ؟ يبدو أن اهمها هو الميل الى النمو والتطور وتحقيق الامكانيات التي طورها الانسان خلال التاريخ — وعلى سبيل المثال، ملكة التفكير الخلاق والنقدي والحصول على تجارب انفعالية وحسية مختلفة . ان كل امكانية من هذه الامكانيات لها ميكانيزم خاص بها . فاذا حدث وتطورت في عملية الترقي فانها تميل الى ان تعبر عن نفسها . هذا الميل يمكن كبته واحباطه ، ولكن مثل هذا الكبت يؤدي الى ردود افعال جديدة ، وبصفة خاصة يؤدي الى تكوين الدوافع التدميريه او التكافلية . ويبدو ايضا ان هذا الميل العام للنمو — الذي هو المكافىء السيكولوجي للميل البيولوجي المماثل — يفضي الى ميول خاصة مثل الرغبة في الحرية والكراهية ضد القهر حيث ان الحرية هي الشرط الاساسي للنمو . مرة اخرى ، ان الرغبة في الحرية يمكن ان تكبت ، يمكن ان تختفي من ادراك الفرد . ولكن حتى حينئذ ، فانها لا تكف عن الوجود كتلقائية ، وتفرض وجودها بالكراهية الشعورية او اللاشعورية التي يصاحب بها دائما مثل هذا القهر .

ولدينا ايضا اسباب تدفعنا الى افتراض ان الشوق للعدالة والحق —كما سبق ان قلنا— هو ميل موروث في الطبيعة الانسانية ، بالرغم من انه يمكن ان يقهر ويمنع مثل الشوق للحرية . وفي هذا الافتراض نحن على ارض خطرة نظريا . وسيكون من السهل اذا استطعنا ان نرتد الى فروض دينية وفلسفية تفسر وجود مثل هذه الميول بالايمان بان الانسان مخلوق على مثال الله او بافتراض القانون الطبيعي . وعلى اية حال ، لا نستطيع ان نعزز حجتنا بمثل هذه التفسيرات . والطريقة الوحيدة في راينا لتقدير هذا الشوق للعدالة والحق هي بتحليل التاريخ الكلي للانسان اجتماعيا وفرديا . وسنجد حينئذ انه بالنسبة لكل انسان عاجز ، تعد العدالة والحق سلاحين هامين للغاية في النضال من اجل حريته ونموه . فاذا نحينا جانبا ان غالبية البشرية كان عليها طوال تاريخها ان تدافع عن نفسها ضد جماعات اكثر قوة يمكن ان تقهرها وتستغلها ، فان كل فرد في الطفولة يمر بفترة تتميز بالعجز . ويبدو لنا ان معالم مثل الشعور بالعدالة والحق تتطور في حالة العجز هذه وتصبح امكانيات مشتركة في الناس جميعا . ونحن نصل لهـــذا الى حقيقة تذهب الى انه **بالرغم من ان تطور الشخصية يتشكل بالظروف الرئيسية للحياة ، وبالرغم من انه لا توجد طبيعة انسانية محددة بيولوجيا ، فان للطبيعة الانسانية دينامية خاصة بها تشكل عاملا فعالا في**

تطور **العملية الاجتماعية** . وحتى لو لم نكن مهيئين بعد للقول بوضوح في الاطار السيكولوجي ما هي الطبيعة الحقة لهذه الدينامية الانسانية فعلينا ان ندرك وجودها. وفي محاولة تجنب أخطار المفاهيم البيولوجية والميتافيزيقية لا يجب ان نستسلم الى خطأ شنيع مماثل هو النزعة النسبية الاجتماعية التي لا يكون الانسان فيها سوى دمية تتحرك بخيوط الظروف الاجتماعية. ان حقوق الانسان اللامفتربة ، حقوق الحرية والسعادة تتأسس في الصفات الانسانية الكامنة: نزوع الى الحياة والتوسع والتعبير عن الامكانيات التي تطورت فيه في عملية التطور التاريخي .

عند هذه النقطة نستطيع ان نعدد ثانية أهم الاختلافات بين النظرة السيكولوجية التي ابرمناها في هذا الكتاب ونظرة فرويد . النقطة الاولى في الاختلاف جرى تناولها بشكل تفصيلي في الفصل الاول ومن ثم لن يقتضينا الامر سوى ان نذكرها بايجاز : اننا ننظر الى الطبيعة الانسانية باعتبارها مشروطة اساسا تاريخيا ، بالرغم من اننا لا نقلل من دلالة العوامل البيولوجية ولا نؤمن بان المشكلة يمكن ان توضع بشكل صحيح في اطار ان العوامل الحضارية **مضادة** للعوامل البيولوجية . ثانيا ، ان المبدأ الجوهري عند فرويد هو انه ينظر الى الانسان كذاتية ، كنظام مغلق زودته الطبيعة بدوافع مشروطة معينة فسيولوجية وانه يفسر تطور شخصيته كرد فعل على الاشباعات والاحباطات الخاصة بهذه الدوافع ، على حين ان التناول الاساسي في نظرتي الى الشخصية الانسانية هو فهم علاقة الانسان بالعالم والآخرين والطبيعة ونفسه . اننا نؤمن بان الانسان هو **اساسا** كائن اجتماعي لا كما افترض فرويد بانه اولا مكتف بذاته وبانه ثانيا ، بعد هذا في احتياج الى الآخرين لكي يشبع احتياجاته الغرزية . وبهذا المعنى نؤمن بان علم النفس الفردي هو اساسا علم نفس اجتماعي ، او ، بتعبير سوليفان ، علم نفس العلاقات المتداخلة بين الاشخاص . والمشكلة الرئيسية في علم النفس هي النوع الخاص بتعلق الفرد بالعالم لا باشباع او احباط الرغبات الغرزية المفردة . ان مشكلة ماذا يحدث لرغبات الانسان الغرزية يجب فهمها كجزء من تلك المشكلة الكلية الخاصة بعلاقته بالعالم لا على انها المشكلة **الوحيدة** عن الشخصية الانسانية . لهذا ، في رأينا ، فان الاحتياجات والرغبات التي تتمركز حول علاقات الفرد بالآخرين مثل الحب والكراهية والرقة والتكافل هي ظواهر سيكولوجية اساسا بينما هي عند فرويد ليست الا نتائج ثانوية من الاحباطات او الاشباعات الخاصة بالاحتياجات الغرزية .

وان للاختلاف بين اتجاه فُرويد البيولوجي واتجاهنا الاجتماعي أهمية خاصة فيما يتعلق بمشكلات علم الشخصية . ان فرويد — وعلى اساس اكتشافاته يتبعه ابراهام وجونز وغيرهما — يفترض ان الطفل يمارس اللذة عند مايسميه بالمراحل الجنسية (مرحلة اللذة بالفم والمرحلة الاستية) في ترابط مع عملية التغذية والتبرز . وتحتفظ هذه المناطق الجنسية اما عن طريق افراط في الباعث ، الاحباط ، او الحساسية المكثفة المستمرة بطابعها اللبيدوي libidinous في السنوات المتأخرة عندما تكتسب خلال سيرورة التطور السوي المنطقة التناسلية اهميتها الاولية . وهناك افتراض بان التثبيت على المرحلة السابقة على المرحلة التناسلية يؤدي الى عمليات التسامي وتكوينات عبارة عن ردود افعال تصبح جزءا من مكوّن الشخصية . وهكذا مثلا قد يكون للشخص دافع لتوفير النقود او الاشياء الاخرى **لانه** يتسامى بالرغبة اللاشعورية للاحتفاظ بالفائط . او قد يتوقع شخص ان يحصل على كل شيء من شخص ما آخر لا نتيجة جهده ، **لانه** مساق برغبة لاشعورية لان يُطعَم تسامت الى الرغبة في الحصول على عون ومعرفة وما الى ذلك .

ان ملاحظات فرويد ذات اهمية كبرى ، لكنه ادلى بتفسير خاطيء . لقد رأى حقا الطبيعة الانفعالية واللاعقلية للمعالم «الفمية» و «الاستية» للشخصية . ولقد رأى ايضا ان مثل هذه الرغبات تحيط بكل مجالات الشخصية وبحياة الانسان الجنسية والانفعالية والعقلية وانها تلوّن كل نشاطاته . لكنه أخطأ في العلاقة السببية بين المناطق الجنسية ومعالم الشخصية بعكس ما هي عليه حقا . ان الرغبة في تلقي كل شيء يريد الانسان أن يحصل عليه — الحماية والمحبة والمعرفة والاشياء المادية — بطريقة سلبية من مصدر خارج النفس ، تتطور في شخصية الطفل كرد فعل على تجاربه مع الآخرين . فاذا حدث خلال هذه التجارب ان ضعف شعوره بالقوة عن طريق الخوف واذا انشلت مبادرته وثقته بالنفس واذا تطورت عدوانيته وكُبِتَت ، واذا قدم والده او والدته في الوقت نفسه المحبة او العناية مع الاستسلام ، فان كل هذه الامور تفضي الى موقف تكف فيه السيادة الفعالية وتتحول كل طاقاته في اتجاه مصدر خارجي تصدر منه تحقق كل الرغبات . هذا الموقف يفترض مثل هذه الشخصية الانفعالية لان هذه هي الطريقة الوحيدة التي فيها يحاول مثل هذا الشخص ان يحقق رغباته . واذا كان هؤلاء الاشخاص يحلمون كثيرا او عندهم تخيلات بانهم

يطعمون ويعتنى بهم وما الى ذلك فهذا يرجع الى ان الفم اكثر من أي عضو آخر يعبر عن هذا الموقف الاستقبالي . ولكن الحساسية الفمية ليست هي علة هذا الموقف ، انها التعبير عن موقف تجاه العالم بلغة الجسم .

والامر نفسه يصدق على الشخص «الاستي» الذي على اساس تجاربه الخاصة اكثر انسحابا من الآخرين عن الشخص «الفمي» ، يبحث عن امانه بان يجعل نفسه نظاما مطلقا مكتفيا بذاته ويشعر بالحب او اي موقف خارجي على انه تهديد لامانه . ومن الحق ان هذه المواقف في حالات عديدة تتطور اولا في ارتباط مع التغذية او الغائط والتي هي في المرحلة المبكرة من عمر الطفل هي أنشطته الرئيسية وكذلك المجال الرئيسي الذي فيه يعبر عن الحب او الاضطهاد من جانب الآباء والصداقة او التحدي من جانب الطفل . وعلى اية حال ، ان الباعث الشديد والاحباط في ارتباط مع المناطق الجنسية بنفسها لا تفضي الى تثبيت لمثل هذه المواقف في شخصية الفرد. وبالرغم من ان احساسات لذيذة معينة يعيشها الطفل في ارتباط مع التغذية والتبرز ، فان هذه اللذات ليست هامة بالنسبة لتطور الشخصية، ما لم تمثل – على المستوى الفيزيائي – مواقف كامنة في كل مكون الشخصية .

بالنسبة للطفل الذي لديه ثقة في حب أمه المطلق ، لا يكون للانقطاع المفاجيء عن الرضاعة اية نتائج خطيرة بالنسبة للشخصية ، والطفل الذي يعاني من نقص الثقة بحب الام قد يتطلب معالم «فميّة» حتى لو كانت عملية التغذية قد استمرت دون اية اضطرابات خاصة . ان الشطحات الخيالية «الفمية» أو «الاستية» او الاحساسات الفيزيائية في السنوات المتأخرة ليست هامة بالنسبة للذة الفيزيائية التي تتضمنها او اي تسام غامض لهذه اللذة ، ولكن تجري على حساب النوع الخاص من التعلق بالعالم الذي يتضمنها والذي يعبر عنها .

من وجهة النظر هذه يمكن ان تصبح مكتشفات فرويد بالنسبة للشخصية مثمرة لعلم النفس الاجتماعي . وطالما اننا نفترض –مثلا– ان الشخصية الاستية – النمطية بالنسبة للطبقة الوسطى الدنيا الاوربية – تكون بسبب تجارب مبكرة معينة مرتبطة بالتبرز ، فاننا لا تكاد تتوفر لدينا المعلومات التي تؤدي بنا الى فهم السبب الذي يجعل طبقة خاصة ذات

شخصية اجتماعية استية . وعلى اية حال ، اذا فهمناها على انها شكل واحد من التعلق بالآخرين كان في مكون الشخصية وينجم عن التجارب مع العالم الخارجي ، فانه يكون لدينا مفتاح لفهم النمط الكلي للحياة الخاصة بالطبقة الوسطى الدنيا وفهم ضيق افقها وعزلتها وعداوتها المشكلة لتطور هذا النوع من مكوّن الشخصية .

ونقطة الاختلاف الهامة الثالثة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنقطتين السابقتين . يميل فرويد — على اساس من متجهه الغرزي ومن الاقتناع العميق بشريرية الطبيعة الانسانية — الى تفسير جميع الدوافع «المثالية» في الانسان بانها نتيجة شيء «وضيع» . دليل على هذا تفسيره للشعور بالعدالة على انه نتيجة حسد اصلي من جانب الطفل لكل شخص لديه اكثر مما لديه . وكما اشرنا من قبل ، اننا نعتقد ان المثل مثل الحق والعدل والحرية بالرغم من انها مجرد عبارات او تبريرات في الاغلب يمكن ان تكون نوازع اصيلة وان اي تحليل لا يتناول هذه النوازع كعوامل دينامية تحليل مضلل . ليس لهذه المثل اي طابع ميتافيزيقي ، ولكنها كامنة في ظروف الحياة الانسانية ويمكن تحليلها على هذا النحو . والخوف من الارتداد ثانية الى المفاهيم الميتافيزيقية والمثالية لا يجب ان يقف عقبة في وجه مثل هذا التحليل . وان مهمة علم النفس كعلم تجريبي ان يدرس التحريك عن طريق المثل وكذلك المشكلات الخلقية المرتبطة بها ومن ثم يحرر تفكيرنا حول مثل هذه المثل من العناصر اللاتجريبية والميتافيزيقية التي تحصر المشكلات في تناولها التقليدي .

واخيراً ، نقطة الخلاف الاخيرة من الضروري ذكرها وهي عن التمييز بين الظواهر السيكولوجية الخاصة بالحاجة وتلك الخاصة بالوفرة . ان المستوى البدائي للوجود الانساني هو مستوى الحاجة . هناك احتياجات آمرة يجب اشباعها قبل اي شيء . وعندما يتوفر للانسان الوقت والطاقة بما يتجاوز اشباع الحاجات الاولية فانه ساعتها فقط يمكن ان يغرس التطور وكذلك النوازع المصاحبة لظواهر الوفرة . ان الافعال الحرة (او التلقائية) هي دائما ظواهر الوفرة . وان علم نفس فرويد هو علم نفس الحاجة . لقد عرّف اللذة بانها الاشباع الناتج عن محو التوتر المؤلم . وظواهر الوفرة مثل الحب او الرقة لا تلعب بالفعل اي دور في مذهبه . انه لم يكتف بحذف مثل هذه الظواهر ، بل لم يكن عنده سوى فهم محدود للظاهرة التي وجهها لها معظم اهتمامه : الجنس . فحسب التعريف الكلي الذي وصفه فرويد للذة لم ير

في الجنس الا عنصر الارغام الفسيولوجي ولم ير في الاشباع الجنسي الا التخفف من التوتر المؤلم . وان الدافع الجنسي كظاهرة للوفرة واللـــذة الجنسية كفرح تلقائي ــ وجوهرها ليس التخفف السلبي من التوتر ــ ليس لهما مكان في علم النفس عنده .

فما هو مبدأ التفسير الذي طبقه هذا الكتاب على فهم الاساس الانساني للحضارة ؟ قبل ان نجيب على هذا السؤال قد يكون من المفيد ان نسترجع خيوط التفسير الرئيسية التي بها تختلف وجهة نظرنا عن غيرنا :

١ ــ هناك المعالجة «السيكولوجية» التي تميز تفكير فرويد والتي بها تكون الظواهر الحضارية كامنة في العوامل السيكولوجية الناجمة عـــن الدوافع الغرزية التي تتأثر بدورها بالمجتمع من خـــلال معيار الكبت . والمؤلفون الفرويديون وهم يسيرون على هذا الخط من التفسير قد شرحوا الرأسمالية على انها نتيجة الشبق الاستي وشرحوا تطور المسيحية الاولى على انها نتيجة استواء الطرفين ازاء صورة الاب .

٢ ــ التناول «الاقتصادي» كما هو ماثل في التطبيق الخاطىء لتفسير ماركس للتاريخ . فحسب هذا الرأي تعد المصالح الاقتصادية الذاتية علة الظواهر الحضارية مثل الدين والافكار السياسية . ويمكـــن للانسان ان يحاول تفسير البروتستنتانية على انها ليست اكثر من جواب على بعـــض الاحتياجات الاقتصادية المعنية للبورجوازية ، هذا اذا اخذنا بوجهة النظر الماركسية الزائفة هذه (١) .

---

١ ــ اني اسمي وجهة النظر هذه بالماركسية الزائفة لانها تفسر نظرية ماركس على انها تعني ان التاريخ يتحدد بالدوافع الاقتصادية في اطار البحث عن الكسب المادي وليس كما قصد ماركس حقا في اطار الظروف الموضوعية التي يمكن ان ينتج عنها اوضاع اقتصادية مختلفة التي تعد الرغبة الشديدة لكسب الثروة المادية وضعا واحدا منها .(أشير الى هذا في الفصل الاول). ويمكن ان نجد مناقشة تفصيلية لهذه المشكلة في دراسة لفروم هي :
Uber Methode und Aufgabe einer analgtischen Sozial psychologie
(وقد كتب فروم بعد هذا كتابه (الانسان في عين ماركس) ونحن بسبيل ترجمته ــ المترجم)
وكذلك عند روبرتس. ليند : «معرفة من اجل ماذا ؟» لندن ، ١٩٣٩ ، الفصل الثاني .

٣ ـ واخيرا هناك التناول «المثالي» كما هو في تحليل ماكس فبر «علم الاخلاق البروتستنتانية وروح الراسمالية» . لقد قال ان المثل الدينية الجديدة مسئولة عن تطور نمط جديد للسلوك الاقتصادي وروح جديدة للحضارة ، بالرغم من انه اكد ان هذا السلوك لا يتحدد كلية ابدا بالمعتقدات الدينية .

ولقد افترضنا ـ على عكس هذه التفسيرات ـ ان الايديولوجيات والحضارة بصفة عامة كامنة في الشخصية الاجتماعية ، وان الشخصية الاجتماعية هي نفسها ممتزجة بنمط وجود مجتمع معين ، وان المعالم السائدة للشخصية تصبح بدورها قوى انتاج تشكل العملية الاجتماعية . ولقد حاولت بالنسبة لمشكلة روح البروتستنتانية والراسمالية ان ابين ان انهيار مجتمع العصور الوسطى قد هدد الطبقة الوسطى ، وانه نتج عن هذا التهديد شعور بالعزلة العاجزة والشك ، وان هذا التغير السيكولوجي كان مسئولا عن النداء القائم في معتقدات لوثر وكالفن ، وان هذه المعتقدات زادت وثبتت التغيرات التي اصابت الشخصية ، وان معالم الشخصية التي تطورت حينئذ قد اصبحت قوى انتاج في تطور الراسمالية التي ترتبت هي نفسها على التغيرات الاقتصادية والسياسية .

وقد طبق مبدأ التفسير نفسه على الفاشية : لقد ردت الطبقة الوسطى الدنيا على بعض التغيرات الاقتصادية المعينة مثل القوة المتنامية للاحتكارات والتضخم المالي بعد الحرب مع مضاعفة لمعالم معينة للشخصية الا وهي النزعات المازوكية والسادية ، ولقد توجهت الايديولوجية النازية بالنداء الى هذه المعالم وزادتها حدة ، وأصبحت حينئذ المعالم الجديدة للشخصية قوى فعالة في تدعيم توسع الامبريالية الالمانية . وفي كلا المثالين نرى انه عندما تتعرض طبقة ما للتهديد من قِبَل اتجاهات اقتصادية جديدة فانها ترد على هذا التهديد سيكولوجيا وايديولوجيا ، وان التغيرات السيكولوجية الناجمة عن رد الفعل هذا زادت من تطور القوى الاقتصادية حتى لو كانت هذه القوى تتعارض مع المصالح الاقتصادية لتلك الطبقة . لقد راينا ان القوى الاقتصادية والسيكولوجية والايديولوجية تعمل في العملية الاجتماعية بهذه الطريقة : الانسان يرد على المواقف الخارجية المتغيرة بتغيرات داخله وهذه العوامل السيكولوجية تساعد بدورها على تعديل العملية الاقتصادية والاجتماعية . ان العوامل الاقتصادية فعالة ولكن يجب ان نفهمها لا على

انها دوافع سيكولوجية بل على انها ظروف موضوعية: ان القوى السيكولوجية فعالة ولكن يجب ان نفهمها على انها هي نفسها مشروطة تاريخيا . ان الافكار فعالة ، ولكن يجب ان نفهمها على انها كامنة في كل مكوّن شخصية اعضاء جماعة اجتماعية ما . وعلى اية حال ، بالرغم من تداخل القوى الاقتصادية والسيكولوجية والايديولوجية فان كلا منها له استقلاله ايضا . وهذا حقيقي بصفة خاصة بالنسبة للتطور الاقتصادي الذي ـ وهو معتمد على العوامل الموضوعية ـ مثل قوى الانتاج الطبيعية والتقنية والعوامل الجغرافية ـ يحدث وفق قوانينه . وبالنسبة للقوى السيكولوجية فاننا ذكرنا ان الامر يصدق ايضا عليها ، انها تتعدل بظروف الحياة الخارجية لكن لها ايضا دينامية خاصة بها ، اي انها تعبير عن الاحتياجات الانسانية التي وان كان يمكن تعديلها لا يمكن اقتلاعها . وفي المجال الايديولوجي نجد ذاتية مماثلة كامنة في القوانين المنطقية وفي تراث كيان المعرفة المكتسبة طوال التاريخ .

ونستطيع ان نسترجع المبدأ في اطار الشخصية الاجتماعية: الشخصية الاجتماعية تنتج عن التكيف الدينامي للطبيعة الانسانية مع بناء المجتمع . ويترتب على تغير الظروف الاجتماعية تغير في الشخصية الاجتماعية اي في الاحتياجات واشكال القلق الجديدة . هذه الاحتياجات الجديدة تبعث أفكارا جديدة وتجعل الناس يشكون فيها كما هو الواقع بالفعل ، وهذه الافكار الجديدة بدورها تميل الى تثبيت ومضاعفة الشخصية الاجتماعية الجديدة وتحديد أفعال الانسان . بكلمات اخرى ، الظروف الاجتماعية تؤثر في الظواهر الايديولوجية من خلال وسيط الشخصية ، والشخصية بدورها ليست نتيجة التكيف السلبي مع الظروف الاجتماعية بل نتيجة التكيف الدينامي على اساس العناصر التي هي اما موروثة بيولوجيا في الطبيعة الانسانية او قد اصبحت موروثة نتيجة التطور التاريخي .

الفهـــرس

	صفحة
اهداء الترجمة	٥
مقدمة المترجم	٧
تصديـــر	٩
الفصل الاول ـ الحرية : هل هي مشكلة سيكولوجية ؟	١١
الفصل الثاني : بزوغ الفرد وضبابية الحرية	٢٧
الفصل الثالث : الحرية في عصر الاصلاح	
١ ـ الخلفية التاريخية للعصور الوسطى وعصر النهضة	٣٩
٢ ـ فترة حركة الاصلاح	٥٨
الفصل الرابع : جانبا الحرية عند الانسان الحديث	٨٩
الفصل الخامس : اساليب الهروب	١١٣
١ ـ النزعة التسلطية	١١٧
٢ ـ التدميرية	١٤٥
٣ ـ تطابق الانسان الآلي	١٤٩
الفصل السادس : سيكولوجية النازية	١٦٧
الفصل السابع : الحرية والديمقراطية	
١ ـ وهم التفرّدية	١٩٣
٢ ـ الحرية والتلقائية	٢٠٥
ملحق : الشخصية والعملية الاجتماعية	٢٢١

هـذا الكِتَاب

« .. في عام ١٩٤٢ كان هتلر في القمـة .. بذروته السادية المازوكية ، حيث لذته في القوة والهيمنـة هرباً من العجز واللاجدوى ..

وفي العام نفسه كتب أريك فروم كتابه هذا « الخوف من الحرية » ليبين هـذا الهرب من الحرية ، الهرب من العجز واللاجدوى إلى القوة التسلطية ..

وفي عام ١٩٤٢ كانت الطبقة الوسطى الدنيا مطحونة من جهة ، ومتعطلة من جهة أخرى .. وهربت من عجزها إلى هتلر ..

في عام ١٩٧٢ ليس هناك هتلر بعينه .. لكن الهتلرية ما تزال قائمة .. ولا زال الهروب من العجز واللاجدوى إلى السلطة المجهولة المعالم قائماً أيضاً .

وفي عام ١٩٧٢ أيضاً تأتي ترجمة هـذا الكتاب تجديداً لكلمات فروم لكل الهاربين – عجزاً ولا جدوى – من الحرية .

الثمن ٥ ليرات لبنانية
أو ما يعادلها

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
ص.ب ٥٤٦٠ - تلفون ٢٥٦١١٠
بيروت - لبنان